

ESTUDIOS SOBRE CRISTIANISMOS TARDOANTIGUOS Y MEDIEVALES

MARÍA LUJÁN DÍAZ DUCKWEN (COMP.)

UNS UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

UNIVERSIDAD NACIONAL de MAR DEL PLATA

2021

ESTUDIOS SOBRE CRISTIANISMOS TARDOANTIGUOS Y MEDIEVALES

MARÍA LUJÁN DÍAZ DUCKWEN (COMP.)





Estudios sobre cristianismos tardoantiguos y medievales / Luciana Cordo Russo... [et al.]; compilación de María Luján Díaz Duckwen. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata. Grupo de Investigación y Estudios Medievales de la Facultad de Humanidades; Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur. Departamento de Humanidades. Centro de Estudios e Investigaciones de las Culturas Antigua y Medieval, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-811-026-4

1. Historia. 2. Historia Antigua. 3. Historia Medieval. I. Cordo Russo, Luciana. II. Díaz Duckwen, María Luján, comp.
CDD 909.1

ESTUDIOS SOBRE CRISTIANISMOS TARDOANTIGUOS Y MEDIEVALES

MARÍA LUJÁN DÍAZ DUCKWEN (COMP.)

Evaluadores del presente volumen

Lidia Raquel Miranda

Investigadora Independiente del CONICET y docente regular de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa.

Gerardo Fabián Rodríguez

Investigador Independiente del CONICET y docente regular de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Corrección de textos: Viviana Talavera (https://www.facebook.com/alcachofacorrectora/).
Diseño & Maquetación: MDG.com.ar
Diseño de tapa: Darío Díaz Duckwen.
Imagen tapa: Codex Aureus de Echternach.
Extraído de: https://es.wikipedia.org/wiki/Codex_Aureus_de_Echternach#/media/Archivo:GNM_-_Codex_Aureus_1.jpg
Bahía Blanca · Buenos Aires · Argentina
Primera edición: diciembre 2021
ISBN: 978-987-811-026-4

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Del cristianismo y de nuestro trabajo…

Si bien es verdad que nuestro título es acorde a los trabajos que se presentan a continuación, también lo es que pueda quedarnos grande. El nuestro será una aporte, valioso, sin duda, dentro de los muchos que se presentan cotidianamente en esta temática y que representan una cuestión que motiva a la investigación y a la continua reflexión.

El cristianismo sigue interesando a intelectuales diversos y se ha visto enriquecido, hablando de los últimos setenta años, con contribuciones en sumo meritorias. La Historia de la Iglesia ha sido influída y caminó positivamente al lado de la incorporación de disciplinas humanísticas que coadyuvaron en un estudio complejo e interdisciplinario del fenómeno religioso. Es evidente que esta relación llevó al historiador a "una renovación de planteamientos; una diversificación de los ámbitos de trabajo; una reflexión sobre el propio concepto de Iglesia no solo desde la ortodoxia sino también desde los movimientos disidentes,"[1] entre los inagotables temas que podemos incorporar aquí.

Si hacemos una pequeña digresión, hubo un tiempo, durante los siglos XVIII y XIX, en que la disciplina histórica dejó de lado los temas referidos al cristianismo y a la Iglesia, para centrarse en el alzamiento de los burgueses y los estados nacionales y una narrativa política fundamentalmente. En ese momento, "el cristianismo sólo se estudiaba desde una perspectiva apologética y teológica o, por el contrario, con una intencionalidad anticlerical, polémica y crítica. El resultado más lamentable de ello fue, probablemente, que la historia de la Iglesia y del cristianismo quedó confinada en las Facultades eclesiásticas de Teología, mientras que las universidades laicas sólo impartían historia política y social."[2]

1. Emilio MITRE, "Historia eclesiástica e historia de la Iglesia (una óptica para el medievalista)", en María Desamparados MARTÍNEZ SAN PEDRO, María Dolores SEGURA DEL PINO (coords.), *La Iglesia en el mundo medieval y Moderno*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 2004, p. 18.
2. Manuel SOTOMAYOR, y José FERNANDEZ UBIÑA, (Coords.), *Historia del Cristianismo. I. El mundo antiguo*. Trotta. Granada, 2003, p. 10.

Una secuencia que puede seguirse desde el Renacimiento en adelante es la recopilación de materiales documentales por diversos eruditos interesados en el pasado. En el siglo XIX, esto llevó a que el sacerdote francés Jacques Paul Migne (1800-1875) editara dos series amplísimas de publicaciones eclesiásticas como fueron la *Graeca* y la *Latina*. En la misma linea, diferentes ciudades de Europa, como Italia, Francia, Alemania e Inglaterra, abrieron cátedras de Patrología por ejemplo, que sentaron las bases para la investigación contemporánea.[3] Los especialistas protestantes y católicos habían sido quienes hasta el momento habían estudiado el cristianismo, siendo el ámbito teológico y filológico los que se habían fortalecido. A finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, a partir del desarrollo de las ciencias sociales, recuperaron fuerza estudios que se destacaron en dejar los aspectos teológicos y apologéticos para infundirles un carácter científico y transformarlos en un área propia de investigación. Las preocupaciones de la historiografía laica han avanzado sobre las del orden social y político y los clásicos estudios de historia eclesiástica con una nueva perspectiva de entendimiento y análisis creativos para las querellas teológicas. Desde desiguales ámbitos como los universitarios eclesiásticos y laicos, instituciones católicas, protestantes, entre otras han ido agregando material creativo, diverso, multidisciplinario e interdisciplinario.

El siglo XX se ha visto fortalecido con la continuidad del proceso formulado, la renovación teológica y el acercamiento, histórico entre otros, a variados arcos temporales de interés. La Escuela de *Annales* permitió la emergencia de numerosas vetas temáticas que resignificaron aspectos no percibidos por la investigación contemporánea o bien tratados con indiferencia, que remarcaron especialmente la aplicación a los estudios de la multidisciplinariedad y la interdisciplinariedad. Asimismo, que hayan sido medievalistas y antigüistas los especialistas que pusieron la mirada en el tema religioso y favorecido por los cruces interdisciplinarios, cuyos objetos de estudio circulan alrededor de la religión como un factor fundamental de la totalidad de ese acontecer histórico, es de notar. Pensadores de la talla de Lucien Febvre, Marc Bloch, Georges Duby, Fernand Braudel, por nombrar solo algunos, relegaron la denominada historia *événementielle* y mostraron las posibilidades de estudio a partir de *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religión de Rabelais*, de 1942 de Febvre, o bien las curaciones milagrosas de lo reyes franceses e ingleses en *Les rois thaumaturges*… de Bloch de 1961, entre muchos.

Algunos artículos de Jean-Claude Schmitt pusieron de relieve algunas cuestiones que delatan las problemáticas de lo religioso en la Edad Media,[4] extensible también a otros períodos históricos, a mi entender, aún interesantes para reconsiderar y rumiar. Conceptos como lo sagrado y lo profano, el folklore, la religión popular, las posibilidades de la religión y

3. Albert VICIANO, *Cristianismo primitivo y su inculturación en el Imperio romano*, Quaderna, Murcia, 2007, p. 237.
4. Jean-Claude SCHMITT, "La noción de lo sagrado y su aplicación a la historia del cristianismo medieval", en *Temas Medievales* 3, Buenos Aires, 1993, pp. 71-81. Jean-Claude SCHMITT, "Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible?, en Jean-Claude SCHMITT, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale,* París, Gallimard, 2001, pp. 31-41 (traducción castellana de Susana GONZÁLEZ, "El cuerpo, los ritos, los sueños, el tiempo. Ensayos de antropología medieval", *Cuadernos Medievales. Cuadernos de Cátedra 7: Del cristianismo primitivo al cristianismo medieval: los estudios visigóticos hoy*, Mar del Plata / Bahía Blanca, GIEM / GEM, junio de 2009, pp.6-14). Y también "Religión, floklore y sociedad en el occidente medieval", en Lester LITTLE Y Barbara ROSENWEIN, *La Edad Media a debate*, Akal, 2003, pp. 571-588.

la religiosidad, todos necesarios pero que a la vez deben ser utilizados con conocimiento. La desacralización, que habiendo comenzado sus reflexiones en la propia época medieval con sus propias características permanece en nuestro mundo como tema de discusión. Todo esto mereció miradas de diferentes disciplinas de los pensadores de los *Annales*.

En concordancia con este salto de calidad si bien desde una perspectiva diferente, hace aproximadamente cincuenta años se produjo el empuje en el mundo académico de la difusión y la filiación de numerosos investigadores a lo que se denomina Antigüedad Tardía. Esta postura historiográfica,[5] construída y legitimada frente a los fines del mundo antiguo y los inicios del mundo medieval, en lo que también se conoce como Imperio Tardío o Temprana Edad Media, que concentra sus estudios en la bisagra de estas dos grandes edades, puso uno de sus tantos ejes de interés en el cristianismo. A partir de esta religión, surgida en el mundo antiguo y que perduró a través de veintiun siglos, los estudios tardontiguos se enfocaron en multiplicidad de temas que dejaron abiertas un sinfín de cuestiones y adquirieron nueva relevancia por la mirada renovada que se empleaba.

El amplio arco temporal que abarcaron sus estudios, entre aproximadamente los siglos III a VII-IX, permitió incluir la cultura, la educación, la mentalidad, la religión, en mucha menor medida también la política, la legislación y la sociedad, las costumbres, los ritos y ceremonias, entre otras. Y numerosas disciplinas convergieron en su estudio: los clásicos y los medievales, la historia y la arqueología, la lingüística y la literatura, la teología y las artes visuales.[6]

Este breve apunte pretende, de alguna manera, comprender los intereses suscitados entre los intelectuales de cuestiones atinentes al hecho religioso cristiano, predominante en el mundo tardoantiguo y medieval. Asimismo, revisar los trabajos realizados en el presente volumen, incorporándolos a la de los investigadores que mantienen abierta la brecha de encontrar nuevos conocimientos a partir de nuevas lecturas a los documentos antiguos y medievales.

Los artículos que forman parte de este libro fueron en principio pensados como resultado de un seminario de posgrado que en el año 2016 vino a dictar el Dr. Santiago Castellanos a la Universidad Nacional del Sur en la ciudad de Bahía Blanca. El CEICAM, Centro de Estudios e Investigaciones de las Culturas Antigua y Medieval, lo había invitado en especialen ocasión del seminario pero fundamentalmente por la realización y concreción de la X Jornadas "Del cristianismo antiguo al cristianismo medieval". Por lo que aquí compilamos algunos de aquellos trabajos y asimismo los de la siguiente Jornada, es decir, las conferencias de los invitados a la XI Jornadas en 2018. Otros trabajos, como el de Manuel Danza y quien escribe, sumaron las propias investigaciones cuyo centro es el cristianismo en las relaciones que mantiene con la literatura y con la hagiografía.

Los siglos IV y V han sido importantes y de una profunda discrepancia entre las nociones paganas y las nociones cristianas, cuyos protagonistas se habían embarcado en una

5. Para verse una perspectiva de su nacimiento, desarrollo y permanencia actual, Dario N. SANCHEZ VENDRAMINI, "Estudios de Antigüedad Tardía", en *Anuario del Centro de Estudios Históricos* "Prof. Carlos S. A. Segreti", Córdoba (Argentina), año 12, nº 12, 2012, pp. 13-21.
6. Gillian CLARK, *Late Antiquity. A Very Short Introduction*, Oxford, New York, 2011, p. 2.

competencia sin par. La expresión discursiva es para la actualidad, en tanto nuestro buceo en los acontecimientos pasados tiene una fuerte raigambre en la documentación, ahora matizada con los aportes de otras disciplinas, fundamental. Por ello, Manuel Danza realiza este recorrido a partir de un análisis filológico de las obras *Relatio III* y del *Contra Symmachum* que nos anoticia de la gravedad espiritual y emocional de las circunstancias en dilema.

Se define como mártires a los primeros cristianos que manifestaron exteriormente la incalculable e invencible fuerza de su fe. Las mujeres no fueron un fenómeno diferente, por el contrario, sus historias de martirio semejan las de los hombres. El Pasionario Hispánico, plasmado por escrito entre los siglos III y XI, muestra a mujeres mártires cuya principal característica ha sido la de asimilar sus virtudes cristianas a las de cualquier hombre. Esta perspectiva, desde lo lingüístico y actitudinal será lo analizado en el artículo de Aixa Fernández Arcidiácono.

La alegoría en el ojo de la tormenta o cómo la alegoría se transformó en un factor que intervino activamente en el cambio de época, desde una historia pagana a una historia cristiana, es, en lo básico, lo que nos propone José Amiott en su artículo. El replanteamiento de la *virtus* romana, consolidada a lo largo de los siglos de trayectoria del pueblo latino, desde perspectiva religiosa y cristiana de valores humanos y nacionales como fue, conllevó a que se deshilvanara progresivamente para poner en escena concepciones del todo diferentes. Un viraje que transfiguró durante siglos, de forma lenta, la mentalidad de un pueblo y una cultura milenaria y se infiltró dando lugar a una nueva alma.

El trabajo de Luciana Cordo Russo denominado "El tratamiento de los elementos religiosos en la compilación carolingia en galés medio". Ubicado en los siglos XIII y XIV, se concentra en las obras literarias galesas *Cân Rolant, Pererindod Siarlymaen, Rhamant Otuel y Crónica del Pseudo-Turpín*, y su relación con las fuentes francesas *La chanson de Roland, Pèlerinage de Charlemagne, Le Romans do Otinel* y la *Historia de Vita Caroli Magni et Rotholandi*, respectivamente. A lo largo del texto se va examinando la importancia de la tarea de traducción y del traductor, puesto que implica un intercambio cultural resignificante. Las características galesas y sus principales temas denotan particularidades que tiene que ver con la región y con la cultura. Por ejemplo, tal como transcurre en la sociedad medieval, la importancia de las creencias y prácticas culturales tienen un mayor valor que los principios teológicos, o bien el vínculo entre la aristocracia, los valores militares y el ser cristiano. El eje, sin embargo, está puesto en la revisión de los temas religiosos en las obras, donde se puede apreciar aquellos que son clásicos en el contexto cristiano, tales como la vida después de la muerte, el martirio, la fe, la salvación, la cruzada y la guerra santa.

El recorrido que propone Victoria Casamiquela Gerhold es el que se puede hacer en la literatura legendaria a través del tiempo y el del espacio urbano de Constantinopla, desde que era sencillamente Bizancio, a lo largo de sus edificios y sus simbologías hasta los fines de la época medieval. El aspecto simbólico entrecruzado con el legendario cristiano en dicha lectura es fundamental puesto que fue configurando a la ciudad en una nueva Jerusalén. Esta doble avenida permitió explicar la relación que tenían los bizantinos con sus tradiciones y su ciudad.

En cuando a mi propio trabajo, he intentado concentrarme en rever algunas cuestiones singulares respecto a la vida monacal situada en la antigüedad tardía, siendo el punto de partida un episodio grave desarrollado en la *Vida de Benito de Nursia* escrito por Gregorio Magno. Este me condujo a preguntarme acerca de los motivos que pudieron llevar a la consecución de los hechos, apuntando a las diferencias sociales de los actores, la permanencia de formas de jerarquización en el trato entre las personas, las formas en que los individuos se unían a la vida monacal.

Las mujeres medievales como protagonistas destacadas de la política en la monarquía española, es lo que nos despliega Sonia Vital Fernández. Las infantas del reino llevaban entre sus obligaciones las de ser *Deo votae*, esto es, el privilegio de los deberes religiosos de la propia condición que consistía también en la administración de bienes. Pese a que pueda verse como restrictivo a sus funciones relacionadas con la corona, lo cierto fue que desarrollaron una política que se articuló con los objetivos reales y fueron funcionales a su fortalecimiento tanto político como administrativo.

Finalmente, David Waiman nos acerca a una nueva documentación: los manuales escolares. A partir de ellos se pueden continuar los pensamientos de la currícula educativa de hace unas décadas en el nivel secundario en la provincia de Buenos Aires. No se intenta reconstruir el pasado, sino más bien la ideología dominante en el presente que ha permitido o a rechazado la incorporación, de manera limitada o extendida, de determinados temas en los manuales de referencia para el alumnado adolescente. En este caso se estudia el desarrollo de la temática religiosa, el cristianismo primitivo y el medieval, y los temas con los cuales se los ha asociado en los mismos.

Para concluir, debemos agradecer a todos los autores de este volumen por su paciencia y a la vez su constancia y buena voluntad en todas las instancias. Asimismo, a quienes desde los aspectos técnicos y de edición lo hicieron posible.

RETÓRICA BÉLICA EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA, SUS ALCANCES Y DIMENSIONES EN LA *RELATIO* III DE SÍMACO Y EL *CONTRA SYMMACHUM* DE PRUDENCIO

Juan Manuel Danza
Universidad Nacional del Sur (CEFCAM)
CONICET
juanmdanza@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo IV la visión del mundo cristiano se impuso en la tardía Antigüedad. A partir del Edicto de Tesalónica (llamado también *Cunctos Populos*), en el año 380, la religión antigua fue forzada a romper todos sus lazos con el Estado, obligada a ceder sus espacios sagrados y, finalmente, proscripta. En este marco, en el año 384, Quinto Aurelio Símaco,[1] uno de los últimos exponentes de la aristocracia ilustrada pagana, reclamó en su *Relatio III*, por la libertad de cultos, defendiendo las viejas costumbres romanas, exigiendo la restitución de los derechos antiguamente otorgados a las Vestales y, fundamentalmente, demandando la reposición del Altar de la Victoria en el Senado romano.[2] En el año 402, Aurelio Clemente Prudencio[3] publicó una respuesta a dicha *Relatio*, titulada *Contra Symmachum*,[4] en la que refutó punto por punto los pedidos formulados dos décadas antes por el orador pagano.

Algunos estudiosos, como Cameron,[5] han minimizado el conflicto que, en la Antigüedad tardía, sostuvieron cristianos y paganos.[6] Incluso, cuestionan la idea de que haya tenido lugar una revuelta pagana fervientemente opuesta al cristianismo, que reivindicara los antiguos

---

1. Sobre la vida, la carrera política y los escritos de Quinto Aurelio Símaco, seguimos a lo largo de este trabajo el texto introductorio de Cristiana SOGNO, *Q. Aurelius Syummachus. A Political Biography,* Michigan, University of Michigan Press, 2006.
2. Para este conocido debate, véase James J. SHERIDAN, "The Altar of Victory – Paganism's Last Battle", *AC,* 35 (1966), pp. 186-206; Domenico VERA, *Commento storico alle Relationes di Quinto Aurelio Simmaco*, Pisa, 1981, pp. 12-23; Neil MCLYNN, *Ambrose of Milan*, Berkeley, University of California Press, 1994, pp. 151-2; Rita LIZZI TESTA, "The Famous 'Altar of Victory Controversy' in Rome. The Impact of Christianity at the End of the Fourth Century", en Johannes WIENAND (ed.), *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD,* Oxford, Oxford University Press, 405-19.
3. Los datos con los que contamos sobre la vida y la obra de Prudencio son los proporcionados por el propio autor en el prefacio general de su obra.
4. Con respecto al proceso de composición de *Contra Symamchum*, nos basamos en las conclusiones de Danuta SHANZER, "The Date and Composition of Prudentius's *Contra orationem Symmachi libri*", *RFIC*, 117 (1989), pp. 458-62, la primera parte fue escrita principalmente durante el reinado de Teodosio, en el año 394, mientras que la obra completa no se publicó más allá de los años 402-403.
5. Alan CAMERON, *Last Pagan of Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
6. Al respecto, véase la reseña crítica de François PASHOUD, "On a Recient Book by Alan Cameron: *The Last Pagan of Rome", AnTard*, 20 (2012), pp. 358-88.

cultos y venerara la literatura clásica. Por nuestra parte, desde las perspectivas de Momigliano,[7] MacMullen,[8] Athanassiadi[9] y Ratti[10] nos proponemos demostrar, a través del análisis filológico interpretativo de diferentes pasajes de la *Relatio* III y del *Contra Symmachum*, la particular confrontación, discursiva y literaria, que significó, entre finales del siglo IV y principios del V, la transición del paganismo al cristianismo.

SÍMACO: EL DEFENSOR DE LA CULTURA ANTIGUA

Un pagano culto como Símaco, perteneciente a la élite aristocrática del siglo IV y acostumbrado a una vida pública y privada que oscilaba entre el desempeño del *cursus honorum* y las reuniones de cenáculo –tal como aparece, al menos, retratado en las *Saturnalia* de Macrobio– debió sentirse no solo depositario de la cultura y de la política del antiguo imperio, sino también de la vida social y religiosa; en una de sus cartas personales a Pretextato, por ejemplo, describe el Senado como "la mejor parte del género humano" (*pars melior generis humani, Ep.* 1.52). Este carácter conservador en el plano ideológico halla su correlato en el plano lingüístico; situación que también podría estar reflejando, como sostiene Haverling,[11] la oposición que representaba la elite pagana para los cristianos.[12] La lengua utilizada por Símaco, impregnada de giros clásicos, se inscribe en la tradición retórica y literaria de Cicerón, Virgilio y Horacio; las referencias literarias y la *imitatio* presentes en sus discursos exceden, en términos generales, la mera función de *auctoritas*, y por lo tanto devienen un inequívoco signo de clase. La citación de Virgilio en las cartas y discursos de Símaco, por ejemplo, no solo demostraba el dominio de un patrimonio literario que formaba parte fundamental de su educación, también explicitaba su apego a la antigua tradición romana.[13]

Si se los encuadra en la esfera de la producción literaria privada, estos aspectos pueden parecer poco relevantes. No obstante, constituyen un parámetro de referencia imprescindible para el análisis de un texto como la *Relatio* III, perteneciente al ámbito de los informes o documentos públicos, donde en general suele observarse, en el mismo período, tanto "una mayor presencia de expresiones del latín tardío",[14] como la ausencia de expresiones propias del género poético,

7. Arnaldo MOMIGLIANO, *Il Conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino, 1968.
8. Ramsay MACMULLEN, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries,* New Haven- London, Yale University Press, 1997.
9. Polymnia ATHANASSIADI, *Vers la penseé unique*, Paris, 2010.
10. Stéphane RATTI, *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
11. Gerd HAVERLING, *Studies on Symmachus' Language and Style*, Acta Universitatis Gothoburgensis. Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, Vol. 49, 1988, pp. 257-61.
12. José Antonio VALDÉS GALLEGO, *SÍMACO. Informes. Discursos*. (Introducción, traducción y notas), Madrid, Gredos, 2003. p. 16.
13. Cfr. Isabela GUALADNRI, "La risposta di Ambrogio a Simmaco: destinatari pagani e destinatari cristiani", en F. Ella CONSOLINO (ed.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Rende, 12/13 novembre 1993), Messina, pp. 248-49.
14. Cfr. VALDÉS GALLEGO, *op. cit.*, p. 18, y HAVERLING, *op. cit.*, pp. 135-37.

salvo en el caso de la *Relatio* III, donde Símaco no desperdicia oportunidad para demostrar su talento, educación y amor por la tradición.[15]

La *Relatio* III, enviada por Símaco a Valentiniano II en el año 384 para solicitar la reposición del altar de la Victoria en el Senado Romano, excede lo esperable de un informe oficial remitido al Emperador por un prefecto urbano de Roma; su artificialidad poética y retórica convierten el documento en una genuina pieza de oratoria,[16] cuya elegancia difícilmente logra matizar sus intenciones persuasivas. Dos de los grandes temas de la *Relatio* III son el pedido de garantizar la libertad religiosa, mediante la restitución del altar de la Victoria y el reclamo por el financiamiento público de la religión del Estado.[17] El orador apela frecuentemente a la tradición como valor cultural asociado a la religión y al bienestar social, e intenta recomponer los lazos entre la antigua fe y el Estado, manifestando su desprecio por los intereses de la vida privada:

> *Quis ferat obfuisse reipublicae priuata ccrtamina? Cui enin magis commodat, quod instituta maiorum, quod patriae iura et fata defendimus, quam temporum gloriae? Quae tunc maior est, cum uobis contra morem parentum intellegitis nil licere.*[18]
>
> *(Symm., Rel. III, 2)*
>
> ¿Quién toleraría que las disputas privadas perjudicaran al Estado? (...)¿A quién favorece, en verdad, nuestra defensa de las instituciones de los antepasados, de las leyes y el destino de la patria más que a la gloria de la época? Tal gloria es importante desde el momento en que entienden que no les es lícito hacer nada contrario a la tradición de nuestros padres.[19]
>
> *Repetimus igitur religionum statum, qui rei publicae diu profuit.*
>
> *(Symm., Rel. III, 3)*
>
> Por consiguiente, reclamamos la situación de los cultos que durante mucho tiempo fue beneficiosa para el Estado.

---

15. Al respecto, SOGNO, *op. cit.* p. 32 comenta: "The Roman senator does not miss any opportunity to show off his learning by frequently referring to historical exempla that betray both his veneration for antiquity and tradition (*vetustas*) and a genuinely Roman pride".
16. Cfr. VALDÉS GALLEGO, *ibidem*, p. 20.
17. Cfr. VERA, *op. cit.*, pp. 12-23.
18. Todas las citas de la *Relatio* III de Símaco fueron tomadas de la edición de Maurice LAVARENNE, *Psychomachia, Contra Symmachum*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
19. Todas las traducciones de los informes de Símaco pertenecen a José VALDÉS GALLEGO, *Símaco. Informes: discursos*, Madrid, Gredos, 2003.

Los fragmentos citados constituyen un argumento importante, porque Símaco explicita que la antigua religión constituía la garantía del bienestar del Estado romano; aspecto que le permite, luego, abordar rápidamente el tema de la tradición e insistir en la necesidad de apegarse a las costumbres de Roma:

> *Praestate, oro vos, ut ea, quae pueri suscepimus, senes posteris relinquamus. Consuetudinis amor magnus est.*
>
> *(Symm., Rel. III, 4)*

> Concedan, les ruego, que en nuestra vejez dejemos a la posteridad lo que recibimos de niños. Es grande el amor por la tradición.

En términos generales, el pedido de tolerancia para el libre ejercicio de los cultos en la ciudad de Roma se relaciona, en particular, con la solicitud de reponer el Altar de la Victoria, que había sido retirado en el marco de una serie de legislaciones anti-paganas, dictaminadas por Graciano, que contribuyeron a modificar las condiciones materiales del período tardoantiguo:

- suspensión de los fondos de manutención de los cultos tradicionales de Roma;
- abolición del financiamiento para las Vírgenes Vestales; y
- confiscación de todos los predios de los templos y colegios para beneficio de la *res privata.*[20]

Símaco parece haber percibido estas medidas no solo como una amenaza que se cernía sobre la antigua religión, sino también como una violación a las costumbres antiguas:

> *Suus enim cuique mos, suus cuique ritus est. Varios custodes urbibus cultus mens divina distribuit (...) Iam si longa aetas auctoritatem religionibus faciat, servanda est tot saeculis fides et sequendi sunt nobis parentes, qui secuti sunt feliciter suos.*
>
> *(Symm., Rel. III, 8)*

> Lo cierto es que cada uno tiene sus propias costumbres, sus propios ritos: la inteligencia divina ha asignado a las ciudades cultos diversos para su protección (…) Además, si un tiempo prolongado da prestigio a los cultos, debemos preservar una fe de tantos siglos y seguir a nuestros padres, que venturosamente siguieron a los suyos.

La defensa de las viejas costumbres y del *mos mairou*m matiza una idea sustancial, inserta en el seno de la *Relatio* III, y consistente en considerar que el apogeo del Imperio se había debido al sustento de los antiguos dioses.[21]

20. Cfr. SOGNO, *op. cit.*, p. 45.
21. Cfr. Eustaquio SÁNCHEZ SALOR, *Polémica entre paganos y cristianos*, Madrid, Akal, p. 193.

El pasaje del paganismo al cristianismo supuso el abandono del panteón tradicional y la aceptación de un único dios verdadero; situación que, según la perspectiva de la aristocracia senatorial pagana, había originado la decadencia de Roma.[22] Desde la época de Nerón y las primeras persecuciones a los cristianos, cualquier mal o catástrofe, ya fuera de orden político o climático, había sido atribuido a los practicantes del nuevo culto monoteísta. Si bien entonces el cristianismo no era una religión lícita,[23] posteriormente Constantino y Licinio promulgaron, por convención, en el año 313, el edicto de Milán, cuyas premisas fueron la declaración de la tolerancia religiosa y la libertad de culto. De ese modo, no solo pusieron fin a las persecuciones, sino también garantizaron la permanencia del cristianismo como una más de las religiones del Imperio. Finalmente, con la sanción del Edicto de Tesalónica, en el año 380, por parte de Teodosio, junto con las medidas anti-paganas promulgadas por Graciano, entre los años 382-383, el cristianismo pasó a constituir la religión oficial del Imperio romano. En este sentido, la determinación histórica y política de los líderes cristianos fue extirpar cualquier alternativa religiosa:[24] la moral y doctrina cristianas colisionaban con las antiguas costumbres y sincretismo religioso tradicional de los romanos; y, además, el dios cristiano exigía exclusividad. En el año 384, dada la prominente posición que ocupaba el cristianismo con respecto al paganismo, ya era "demasiado tarde para hablar de tolerancia".[25] No obstante, el pedido de Símaco no se limita a demandar tolerancia religiosa: va mucho más allá al solicitar que se restablezca la situación existente en el año 382:

> *Ergo diis patriis, diis indigetibus pacem rogamus. Aequum est, quidquid omnes colunt, unum putari. Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit. Quid interest, qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.*
>
> *(Symm. Rel., III, 10)*

> Les rogamos que haya paz para los dioses patrios, para los dioses Indígetes. Es razonable considerar único lo que todos honran. Contemplamos los mismos astros, el cielo es común a todos, nos rodea el mismo mundo. ¿Qué importancia tiene con qué doctrina indague cada uno su verdad? No se puede llegar por un solo camino a un secreto tan grande.

22. Cfr. SÁNCHEZ SALOR, *op. cit.*
23. Cfr. Timothy David BARNES, "The Historical Setting of Prudentius' *Contra Symmachum*", *AJPh*, 97 (1976), pp. 384-85.
24. Antonio GONZÁLEZ BLANCO, "Las nuevas coordenadas de la polémica pagano-cristiana a fines del siglo IV: el caso de Prudencio", *La religión romana en Hispania*, Madrid, Ministerio de cultura, 1982 p. 426, sostiene que a finales del s. IV: "el Cristianismo exige la aniquilación de todos sus competidores"; por lo tanto, propone que en vez de "hablar de relaciones habría que hablar de la última fase de la polémica cristiano-pagana: la fase de la aniquilación violenta".
25. MACMULLEN, *op. cit.*, pp. 1-31.

Al final, el orador pagano realiza una acusación por la pérdida de la cosecha del año 383, argumentando que esta no había obedecido a causas naturales, ni estaba estrictamente vinculada con el ascenso del cristianismo como religión oficial del imperio: se debía, en cambio, a la toma de decisiones políticas contrapuestas con la antigua costumbre, y basadas –en concreto– en el cese de la entrega de una porción de la *annona* a las vírgenes vestales, acto que garantizaba una cosecha favorable.[26] Puesto que una de las más importantes preocupaciones de cualquier perfecto urbano de Roma era el abastecimiento de alimentos a la ciudad, el hecho de que se perdieran las cosechas y se generara escasez de suministros configuraba el peor de los escenarios posibles. Desde el punto de vista de Símaco, desatender el culto de las vírgenes vestales era, además de un hecho insólito, una acción que implicaba un gran riesgo para la ciudad, y que él, como representante de los últimos paganos de Roma, no estaba dispuesto a asumir.

Cuando advirtieron que Graciano era el responsable de la *fames publica* del 383,[27] por haber dejado cesante el intercambio de dones entre los dioses y la tierra, el reclamo de Símaco debió haber sacudido por igual las conciencias de paganos y cristianos. Este argumento fue tan importante, que Ambrosio –el obispo de Milán–, quien había sido el primero en responder de manera inmediata, enérgica y negativa a los pedidos formulados por el prefecto, mediante la redacción de la epístola 17, se vio en la necesidad de reformular sus argumentos en otra carta posterior, cuya estrategia discursiva –superadora y más meditada– le permitiera negar enfáticamente toda relación entre las medidas adoptadas por el emperador y la escasez de alimentos producida en el año 383. El argumento del orador pagano parece haber tenido tanto peso que Prudencio dedica aproximadamente trescientos versos (*c. Symm.* II, 910-1114) a la refutación de esa esa grave acusación.

La denuncia de Símaco había sido, en cuanto al contenido, bastante explícita: "la cosecha se ha agostado por sacrilegio" (*sacrilegio annus exaruit, Rel.* III, 16); pero en la *Relatio* III se establece un diálogo fascinante con la obra de Virgilio que –en términos simbólicos– vuelve más complejo el reclamo del orador, porque el legado literario del mantuano era la base de la formación intelectual de la aristocracia –tanto para paganos, como para cristianos– y, por lo tanto, reforzaba la necesidad de apegarse a las antiguas costumbres y a la tradición romana. En el parágrafo 5, por ejemplo, Símaco había dado muestras de este procedimiento, al evocar –en medio de su argumentación a favor del altar de la Victoria– un pasaje de las *Églogas*, cuyos temas –la agricultura y la poesía– reiteraban, implícitamente, la importancia de las tradiciones paganas:

26. Sostiene Peter BROWN, *Por el ojo de una aguja: la riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente* (350-550 d. C.), [Trad. Agustina Luengo], Barcelona, Acantilado, 2016, p. 240: "Al eliminar el respaldo a las vírgenes vestales, denegándoles una ración de la *annona*, Graciano había interrumpido el intercambio milenario de riqueza por bendición que hasta entonces había comprometido a los dioses con Roma (...) La porción de la *annona* no representaba una gran suma. Sin embargo, se trataba de una ofrenda cargada de sentido simbólico. En cuanto a frutos de la tierra, la porción de *annona* representaba el intercambio perpetuo y sagrado entre la tierra y los dioses, el cual garantizaba la protección del Imperio y del extraordinario asentamiento en Roma".

27. Cfr. BROWN, *Ibidem*; y Ambr. *Epp*. 18, 17-21. Asimismo, *vid*. VALDÉS GALLEGO, *op. cit.*, p. 45, n. 49.

Omnia quidem *deo plena* sunt nec ullus perfidis tutus est locus, sed plurimum valet ad metum delinquendi etiam praesentia numinis urgueri.

(Symm., Rel., III, 5)

No hay duda de que Dios lo llena todo y de que no hay lugar seguro para los pérfidos, pero tiene grandísimo poder con vistas a que se tema delinquir verse también abrumado por la presencia de un numen.[28]

Ab Ioue principium Musae: Iouis omnia plena;
ille colit terras, illi mea carmina curae.

(Verg., ecl., III, 60-61)

Comencemos por Júpiter, oh Musas: todas las cosas están llenas de Júpiter, él mismo protege las tierras, él cuida de mis cantos.

Asimismo, los parágrafos 15, 16 y 17 de la *Relatio* III registran un gran número de imitaciones de la obra de Virgilio. Como bien lo ha explicitado Gualandri en su estudio sobre los destinatarios paganos y cristianos de la repuesta de Ambrosio a Símaco: para el pagano, el juego intertextual con la obra de Virgilio evidencia el aprovechamiento de una herencia literaria que es la piedra angular de la formación intelectual de los aristócratas paganos y, por lo tanto, reafirma implícitamente el apego a la tradición.[29]

En definitiva, las dimensiones formales de la *Relatio* III también constituyen un contenido en sí mismas, que nos habla de la importancia de la figura de Símaco como el defensor de la cultura antigua. La acción desarrollada por este al proclamar su verdad, a su vez, puede ser entendida como un acto de coraje y de violencia, mediante el que se reafirmaba la *uirtus* del orador. En este caso, es posible advertir dos tipos de violencia. Una que podríamos calificar de 'política y cultural': Símaco, como *defensor senatus*, utiliza los medios estatales y todo el arte de su educación retórica clásica con el fin de persuadir al emperador para derogar las medidas antipaganas. Y otra más bien simbólica: en la *Relatio* III denuncia que la religión cristiana es la culpable de la decadencia del Imperio, y lo hace utilizando referencias intertextuales a la obra de Virgilio, cuya palabras sirvieron a la construcción mítica de ese Imperio.

---

28. Las traducciones de Prudencio consignadas en este trabajo pertenecen a Luis RIVERO GARCÍA, *Prudencio. Obras*, Madrid Gredos, 1997, 2 vols.

29. Parafraseo las palabras de Isabella GUALANDRI, "La risposta di Ambrogio a Simmaco: destinatari pagani e destinatari cristiani", en *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Messina, 1995 pp. 248-2499: "Per Simmaco richiamare Virgilio significa far leva di un patrimonio letterario che è il cardine de la formazione intellettuale per gli aristocraci pagani, e quindi ribadire in modo implicito, anche attraverso le escelte formali, il propio attaccamento alla tadizione".

LA RESPUESTA DE PRUDENCIO, *CONTRA EL DISCURSO DE SÍMACO*

El poema *Contra Symmachum* de Prudencio presenta ciertas particularidades temáticas, formales y estructurales inéditas en las demás obras de este autor tales como la inclusión de un título escrito en lengua latina, la mención de un personaje histórico en ese título, la división estructural del texto en dos partes, la inclusión de un prefacio que antecede a cada una de esas partes, y el empleo de hexámetros dactílicos –verso heroico, propio de la épica– en su composición. La conjunción de estos rasgos hace de esta obra poética una de las más singulares y complejas de la Antigüedad tardía, puesto que, en un contexto decididamente marcado por conflictos culturales entre paganos y cristianos, Prudencio escenifica la disputa ideológica por la reinterpretación del pasado y la conquista del futuro, pero a la vez desarrolla una aguda narración histórica acerca de la relación entre la religión y el Imperio, permeada por la representación de sí mismo como antagonista poético del orador pagano.

En el primer libro, el narrador se dirige al panteón de dioses paganos, a los que critica y ridiculiza ampliamente; en el segundo, en cambio, rebate, punto por punto, la argumentación expuesta por Símaco en la *Relatio* III, siguiendo el modelo de la epístola 18, que le habían permitido a Ambrosio, el obispo de Milán, refutar los reclamos del prefecto romano.[30] Pero, al ejercer también una invectiva contra la figura de Símaco, Prudencio logra recrear la dinámica propia de un agón,[31] mediante una reformulación de los fragmentos tomados de la *Relatio* III.

Uno de los aspectos más significativos de la respuesta elaborada por Prudencio se relaciona con la elección del metro. Nuestro poeta compone su poema en hexámetros, adoptando el ritmo específico del género épico, con el que se narraban los temas propios de la epopeya: combates y viajes. De este modo, en el libro II de *Contra Symmachum*, es posible advertir que Prudencio confiere mayor dignidad poética a los argumentos originalmente esgrimidos por Ambrosio, para elevar el tono del conflicto sobre la reposición del Altar de la Victoria y otorgarle una dimensión épica.

La estetización de este acontecimiento histórico constituye un recurso literario que le permite demostrar el triunfo del cristianismo y, a su vez, presentar a Símaco –y a los representantes del paganismo– como si aún se encontraran inmersos en la vieja controversia del año 384.[32] Transcurridas dos décadas, el efecto logrado consiste en la ridiculización de los argumentos del adversario y su prestigio como símbolo de la oratoria pagana.[33]

El reclamo de Símaco fue representado por Prudencio como una herida grave. De hecho, esta metáfora puede verificarse en el prefacio del libro I de *Contra Symmachum*, donde el

30. Cfr. RIVERO GARCÍA, *op. cit.*, p. 57, nota que este proyecto es similar al "empleado por Ambrosio en su segunda carta" (*ep.* 18.3).
31. Antiguamente, el agón era entendido en el sentido de combate discursivo, en el que un poeta intenta rivalizar con su predecesor.
32. BARNES, *op. cit.*, p. 381.
33. En cuanto a las estrategias desplegadas por Prudencio para refutar los argumentos de Símaco y ridiculizar su figura como exponente de la oratoria pagana, *vid.* Juan Manuel DANZA, "Ironía y violencia en *Contra Symmachum* de Prudencio", *QUCC*, 114, 3 (2016), pp. 97-112.

poeta compara al orador pagano con la serpiente que había mordido a Pablo, recurriendo a una analogía, en la que se repiten los elementos formales:

> *hydrum praecipitem dum rotat inpetus,*
> *arsurum mediis intulit ignibus.*
>
> (*c. Symm. praef.* I, 43-44)[34]

> La sacudida hace a la serpiente dar vueltas, hasta caer en medio del fuego, donde se abrasará.[35]

> *obtestor, iubeas ne citus inpetus*
> *arsurum mediis inferat ignibus.*
>
> (*c. Symm. praef.* I, 88-89)

> Te lo suplico, evita que una rápida sacudida lo arroje al centro del fuego, donde se abrasará.

La figura de Símaco constituye un símbolo, cuyo significado adquiere variados sentidos en la épica de Prudencio. El más importante es el que atañe a la dimensión de la oratoria pagana. La elocuencia del pagano implica un amplio manejo de los principios fundamentales de la retórica clásica, tal como ha quedado plasmado en su *Relatio* III; y puesto que su prestigio, en tanto orador, es caracterizado en *Contra Symmachum* a partir de ese discurso puntual, cuando en el prefacio se hace referencia él, por equivalencia se alude también a su capacidad discursiva y, en suma, a la antigua religión romana que defiende sus argumentos.

Si bien Prudencio reconoce la belleza estética de la oratoria de Símaco (como una pieza de arte retórico) y, a su vez, insiste en mantener a salvo su libro, no podemos confiar en que su postura sea totalmente sincera, porque ello supondría desestimar las dimensiones política e ideológica de su obra:

> *inlaesus maneat liber excellensque volumen*
> *obtineat partam dicendi fulmine famam*
>
> *(c. Symm.* I, 648-649*)*

> Quede ileso su libro y que su excelente obra conserve la fama conseguida con el rayo de su oratoria.

34. Las citas de Prudencio corresponden la edición de Maurice LAVARENNE, *Psychomachia, Contra Symmachum*. Paris, Les Belles Lettres, 2016.
35. Todas las traducciones de Prudencio corresponden a la versión en español de Luis RIVERO GARCÍA, *Prudencio. Obras*, Madrid, Gredos, 1997.

Sogno,[36] que ha estudiado en profundidad los testimonios conservados acerca de la vida de Símaco, aborda la cuestión del reconocimiento de sus facultades retóricas y su inmerecida reputación de pagano fundamentalista. Según explica, Ambrosio habría publicado la *Relatio* III junto con las epístolas 17 y 18, con el doble propósito de perpetuar la figura de Símaco como orador formidable y pagano colérico; es decir, para difundir el triunfo de la verdadera fe a la mayor audiencia posible y, a su vez, advertir sobre los peligros que supone subestimar –u olvidar– la poderosa fuerza persuasiva de la retórica. Prudencio parece haber actuado, en tal sentido, siguiendo los mismos propósitos ideológicos del obispo de Milán. Nótese, por ejemplo, lo señalado por O'Donnell,[37] al explicar que Símaco fue un "perfecto sirviente del cristianismo", en la medida en que no representó una real oposición, sino que, más bien, sirvió como una suerte de chivo expiatorio, es decir, como una oportunidad simbólica para atacar a los antiguos dioses con todas las armas de la retórica.

LA CONTIENDA SEMÁNTICA

La identificación de las figuras de Prudencio y de Símaco como adversarios se desprende del tono épico impreso por el primero en el siguiente pasaje, mediante el que parece codificar un nuevo modelo de héroe, el rétor,[38] cuyas armas[39] son sus palabras:

> *nunc obiecta legam, nunc dictis dicta refellam.*
> *unde igitur coepisse ferunt aut ex quibus orsum,*
> *quo mage sancta ducum corda inlice flecteret arte?*
>
> (*c. Symm.*, II, 4-6)

> Ahora repasaré las objeciones de mi adversario, ahora refutaré sus palabras con las mías. Pues ¿por dónde dicen que empezó o de qué argumentos se valió para poder fácilmente torcer con su seductora habilidad los sagrados corazones de nuestros caudillos?

Prudencio confronta los argumentos de Símaco exponiendo otros ideológicamente opuestos. La técnica aplicada por el autor cristiano consiste en editar las palabras de su antagonista, separándolas de su contexto original y reinsertándolas en otro nuevo, con el fin

36. Cfr. SOGNO, *op. cit.*, pp. 50-1.
37. Cfr. James J. O'DONNELL, *Pagans. The End of Traditional Religion and the Rise of Christianity*, New York, Eco, 2015, pp. 165-90.
38. Cfr. Robert LEVINE, "Prudentius' Romanus: The Rhetorician as Hero, Martyr, Satirist and Saint", *Rhetorica*, 9 (1991), pp. 5-38, p. 16.
39. Sobre las armas del cristiano, ver *Ef.*6.14.17.

de desarticular su sentido. Este expolio de las armas de su adversario (sus palabras), para reutilizarlas en su contra a través de la retórica, se torna un tema eminentemente épico.[40]

El sintagma *dictis dicta refellam* (*c. Symm.* II, 4) ofrece la clave interpretativa de un código que venía delineándose desde hacía años en la cultura grecolatina, y cuyo antecedente más remoto se encuentra en el 'héroe-rétor' de la epopeya griega. Homero ya había reparado en las cualidades de la palabra como un instrumento capaz de sustituir las armas del héroe; puntualmente, en la disputa entre Agamenón y Aquiles, cuando Atenea persuade a este último para que deponga la violencia física:[41]

> … μηδὲ ξίφος ἕλκεο χειρί·
> ἀλλ' ἤτοι ἔπεσιν μὲν ὀνείδισον…
>
> (*Il.*, I, 210-211)

> No desenvaines la espada e injúriale de palabra como te parezca.[42]

En el mundo latino, a su vez, la famosa carta que Cicerón dirige a Cornificio, al referirse a Antonio, permite observar la presencia de una idea similar:

> *Nos hic cum homine gladiatore omnium nequissimo, collega nostro, Antonio, bellum gerimus, sed non pari conditione, contra arma verbis.*
>
> (*Fam.*, XII, 22, 1)

> Nosotros hemos llevado la guerra contra un auténtico gladiador, el más vil de todos, nuestro colega Antonio, pero no en igualdad de condiciones, sino con palabras frente a las armas.

40. De acuerdo con Rubén FLORIO, *Transformaciones del héroe y del viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio*, Bahía Blanca, Ediuns, 2011, p. 30: "Para los autores cristianos, buscar en la historia y en la mitología paganas modelos que encarnaran los nuevos ideales tenía un sentido marcadamente utilitario; en cuanto a sus finalidades evangélicas, aquellos ideales carecían de valor o lo tenían, en estos primeros tiempos, en calidad de armas tomadas al enemigo para ser usadas luego en su contra. No es extraño, entonces, que Prudencio y san Agustín, entre otros, se sirvan de la historia de Eneas para justificar la decadencia y caída de Roma y, al mismo tiempo, demostrar la falacia de las creencias paganas y el engaño en que había vivido el pueblo por culpa de ellas".
41. Acerca del sentimiento de ira en la *Ilíada* y el intento de los dioses por refrenarlo mediante el empleo de la palabra, cfr. Gregory D. ALLES, "Wrath and Persuasion: The *Iliad* and Its Contexts", *The Journal of Religion,* 70 (1990) pp. 167-188, en especial pp. 175 y 183, en las que realiza las siguientes consideraciones: "Homer's world sets a limit to legitimate anger, a limit given in the paradigm of the gods and heroes of old, who, when enraged, were and are placated with gifts and persuaded with words" y "The central social fiction of the *Iliad* reads: When the consensus of human persuasion fails, the persuasion of the gods will stand firm".
42. Trad. de Luis SEGALA y ESTALELLA, *Homero. Ilíada,* Argentina, Losada, 2013.

En este caso, Prudencio se identifica más con la batalla discursiva planteada por Cicerón que con la cosmovisión militarista atribuida a Antonio; por otra parte, nótese que, para los fines de su proyecto poético y de su *retractatio*,[43] el hecho de que haya entrelazado el *Contra Symmachum* con los discursos de Cicerón corrobora la mixtura entre los componentes retóricos y los códigos de las epopeyas didáctica y marcial, condición necesaria para establecer esta nueva trama épica.

No obstante, en lo relativo al código genérico referido por Prudencio, el antecedente poético más relevante es el *De Rerum Natura* de Lucrecio:

> *haec igitur qui cuncta subegerit ex animoque*
> *expulerit dictis, non armis, nonne decebit*
> *hunc hominem numero divom dignarier esse?*
>
> (Lucr., V, 49-51)

> Así pues, quien sojuzgue todos estos males y los eche fuera del corazón con palabras, no con armas, ¿no convendrá que ese hombre entre por merecimientos en el grupo de los dioses?

Especialmente, si observamos la pertinencia de la tesis desarrollada por Florio, y expresada de manera sintética en la siguiente cita:

> Con *dictis, non armis*, lo que hizo Lucrecio fue cambiar el instrumento que tradicionalmente servía en las contiendas épicas. *Armis* era, hasta entonces, y lo seguirá siendo (la *Eneida* comienza con ese término), símbolo identificador del repertorio marcial, integrado en la memoria de los lectores y, por lo tanto, indisolublemente asociado a la epopeya heroica de genealogía homérica. Su reemplazo y equiparación por *dictis* implica, abiertamente, una encubierta y sustancial variación del código épico, un *integumentum*, ya que con este nuevo instrumento no podrán librarse las batallas hasta entonces conocidas en la forma conocida.[44]

---

43. En cuanto al uso de este concepto, seguimos el sentido que le asigna Jacques FONTAINE, *Naissance de la Poésie dans l'Occident Chrétien*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, p. 71: "Concrètement, elle était, dans l'instruction romaine, l'exercice scolaire par lequel commençait, par excellence, l'exercice de la composition littéraire. Elle supposait en effet trois exercices de rédaction, d'une indépendance croissante: ce que nous appelons aujourd'hui la «contraction de texte», ensuite une application modérée d'ornements, enfin un exercice de transposition qui consistait, sur un même contenu, à rivaliser de formes avec le texte de base, par l'utilisation des synonymes. On est donc en présence d'un véritable exercice de «réécriture». Tel que le définit ainsi Quintilien, au livre 10 de son *Institution oratoire*, cet exercice prépare aux procédures d'une création littéraire qui, à travers toute l'Antiquité, a souvent procédé par *agôn* avec un auteur antérieur: ce que les Latins appellent la *retractatio*".

44. Rubén FLORIO, "Dictis, non armis. Lucrecio y el Código Épico", *AC*, 77 (2008), pp. 75-6.

Prudencio maneja este código épico, que no ha cesado de transformarse desde sus inicios, y las nuevas coordenadas poéticas propuestas por él tienen su base en las incorporaciones y asimilaciones realizas previamente por Lucrecio, no solo para la creación de una epopeya filosófico-didáctica, sino también –como es lógico– para la presentación de un nuevo ideal heroico.

El poeta cristiano recurre a esta alternativa ética en el segundo libro de *Contra Symmachum*, donde recupera la figura heroica, pero de un modo diferente al establecido por la épica tradicional, ya que construye su *alter ego* narrativo bajo la apariencia de un héroe-rétor, que lleva adelante sus hazañas a través del discurso, sirviéndose de las armas de la oratoria para refutar el informe de Símaco y para conseguir la victoria de la facción cristiana. El propósito principal, que subyace tras esta segunda parte de la obra y, a su vez, la atraviesa, es la demostración de la superioridad del *êthos* cristiano de Prudencio sobre el ideal del pagano de Símaco. Inserta en esta tradición, la batalla épica se despliega en términos discursivos, puesto que son las palabras, por sí mismas, las responsables de llevar a cabo la lucha en esta nueva palestra semántica.[45] En tal sentido, la *persona* poética –ese yo ficcional que Prudencio ha construido a partir de sí mismo– lucha discursivamente contra los ritos y los dioses paganos y, en especial, contra el discurso y la figura de Símaco. Desde la perspectiva cristiana, el orador pagano se encuentra representado como un héroe-rétor, pero ya no como el defensor de los cultos tradicionales, sino como el "defensor de dioses muertos" (*pereuntum adsertor diuum, c. Symm*. I, 624-625), que intenta atacar la fe cristiana con la fuerza de su discurso. Así lo confirma otro pasaje de su obra, que permite relevar, una vez más, la presencia del nuevo código correspondiente a la épica de la retórica y expresado bajo la forma *dictis dicta refellam* (*c. Symm.* II, 4):

Nil te permoueat magni uox rhetoris oro
qui sub legati specie sacra mortua plorans
ingenii telis et fandi uiribus audet
heu nostram temptare fidem nec te uidet ac me
deuotos, Auguste, deo cui sordida templa
clausimus et madidas sanie deiecimus aras.
Unus nostra regat seruetque palatia Christus.
Ne quis Romuleas daemon iam nouerit arces,
sed soli pacis domino mea seruiat aula.

(*c. Symm. II,* 760-768).

45. Martha MALAMUD, *A Poetics of Transformation: Prudentius and Classical Mythology*, Ithaca, New York, 1989, p. 56.

"Que en nada te mueva, te lo ruego, la voz de este gran rétor que bajo la apariencia de un delegado y llorando la muerte de sus rituales, con los dardos de su talento y la fuerza de su palabra se atreve, ay, a atacar nuestra fe y no ve que tú y yo, Augusto, somos devotos de un dios en cuyo honor hemos cerrado sus sucios templos y derribado sus altares empapados de sangre añeja. Que solo Cristo dirija y proteja nuestro palacio. Que ningún demonio conozca ya los castillos de Rómulo que, en cambio, mi corte sirva tan solo al señor de la paz"

RETÓRICA BÉLICA: SUS ALCANCES Y DIMENSIONES EN LA *RELATIO* III Y EN *CONTRA SYMMACHUM* DE PRUDENCIO

En las líneas de este trabajo, hemos intentado demostrar que la transición de la antigua religión romana al cristianismo fue decididamente violenta, al menos en términos discursivos. Los alcances y las dimensiones de esta retórica bélica podemos advertirlos en la *Relatio* III de Símaco y en libro II de *Contra Symmachum*. Si bien, el orador pagano parece haberse abstenido de cualquier ataque directo al cristianismo,[46] hemos podido señalar que las alusiones formales a la obra de Virgilio representan, en el ámbito discursivo y literario, una forma de violencia simbólica. Asimismo, el documento constituye una de las partes de la confrontación literaria delineada por Ambrosio y más tarde por Prudencio. De hecho, las reformulaciones realizadas por el poeta cristiano nos permiten hablar de una retórica bélica que se activa cuando la persona poética construida por Prudencio se propone refutar los argumentos de su adversario. En este marco, el propósito del libro II de *Contra Symmachum*, se encauza con los lineamientos de las primera parte cuya finalidad era desterrar (*pepulisse*, *c. Symm.* II, 2)[47] cualquier tipo de vestigio referido a los tiempos antiguos,[48] asimilar aquello que no pudiera ser eliminado, convertirlo e imponer con decisión la nueva idiosincrasia cristiana.

Resta comentar un último aspecto referido a los alcances y las dimensiones de la retórica bélica en las fuentes estudiadas y vinculado con la metáfora del cambio y de la felicidad que traen los nuevos tiempos cristianos. Como ya hemos comentado con respecto a la *Relatio* III, cuando Símaco manifiesta la importancia de defender los *institutia maiorum*, como una garantía para sostener la gloria de Roma, realiza una defensa de las antiguas tradiciones (*Rel.* III, 3) y,

46. Heber BLOCH, "The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century", en Arnoldo MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1963, p. 196: "The arguments of Symmachus are very significant. He scrupulously abstains from anything that could be construed as an attack on Christianity. Live and let live is his motto: '*suus enim cuique mos, suus ritus est*' ('everyone has his custom, his religion') (Rel. III. 8)".
47. Cfr. O'DONNELL, *op. cit.*, p.188: "What had been a modest request in a very narrow context became an opportunity for a full-out attack on all the old gods, with all the rhetorical tools that worked well against the mythic deeds of Saturn and Jupiter and their divine family".
48. La descalificación de los períodos pagano resulta constante en *c. Symm.: pristinus error,* I, 2; *antiquo verterno*, I,7; *pristinus error,* I, 10.

luego, recuerda el deber de continuar con el legado de los padres con la misma gran felicidad que ellos han seguido a sus propios padres (*qui secuti sunt feliciter suos, Rel.* III, 8). En cambio, "La Roma antigua", dice Prudencio, "no se mantiene tal cual sino que se ha transformado al pasar de los años y ha cambiado sus ritos, su ornato, sus leyes, sus armas" (*Roma antiqua sibi non constat, uersa per aeuum,/ Et mutata sacris, ornatu, legibus, armis./ Multa colit, quae non coluit sub rege Quirino., c. Symm.* II, 302-305). En este contexto, Prudencio interpela directamente a Símaco y le cuestiona:

Quid mihi tu ritus solitos, Romane senator
(*c. Symm., II,* 309)

Praesidium potuere suis adferre sacellis.
Cernis ut antiqui semper uestigia moris
Gressibus Încert is uarie titubasse probentur,
Adsciscendo deos maiorihus inconpertos,
Seque percgrina sub religione dirasse,
Nec rit us seruasse suos ? Quodcumque sacrorum est
Exulat, externumque inimicam uenit in urbem.
Frustra igitur solitis, praua obseruatio, inhaeres ;
Non est mos patrius, quem diligis, inproba, non est
(*c. Symm.*, II, 361-369)

"¿A qué me objetas tú, senador romano, los ritos tradicionales?" (…)
"¿Ves cómo se demuestra que los pasos de la antigua costumbre siempre oscilaron en distintos sentidos con andar incierto, añadiendo dioses desconocidos para los antepasados y que se consagró una religión extranjera y no conservó sus propios ritos? Todos los elementos de vuestro culto están sufriendo destierro y llegaron como algo foráneo a una ciudad enemiga. Así que en vano te aferras, perverso culto, a la tradición; no es la costumbre patria esa que amas, malvado, no lo es".

Luego, en un pasaje posterior de la misma obra, el autor nos cuenta que Roma abraza con regocijo la nueva fe: "Felicitémonos ya no hay duda; pues Roma se ha sometido a Cristo, sirve a Dios y odia su culto anterior" (*Gratemur, iam non duhitat, nam suhdita Christo / Seruit Roma Deo, cultus exosa priores, c. Symm.* II, 441-442).

En la versión discursiva construida por Prudencio, los elementos propios del género y del discurso épico se emplean de modo tal que los destinatarios podemos identificar a Símaco como héroe-rétor, defensor de dioses muertos, que combate dramáticamente contra

el cristianismo,[49] utilizando su poderosa, aunque ineficaz arma: la oratoria, puesto que el cristianismo ya ha triunfado, Roma ha olvidado su antigua dolencia, convirtiéndose a la nueva fe. Desde la perspectiva del poeta español, los tiempos cristianos se presentaban como un cambio renovador. Su novedad y su vigor, frente a la antigüedad y decrepitud del paganismo, permitían acrecentar esta idea, fuertemente asociada con las de progreso y felicidad.[50]

Los nuevos tiempos cristianos parecían traer felicidad al Imperio, por lo que la respuesta de Prudencio se inserta en la misma línea de la apologética que había intentado demostrar la inocencia con relación a los desastres contemporáneos, señalando que, en todo caso, los culpables habían sido los paganos.[51] Este tema tendría grandes repercusiones, incluso, en autores cristianos posteriores, como San Agustín y Orosio, quienes, desde una perspectiva historiográfica, procurarían minimizar el saqueo de Roma del 24 de agosto del año 410, que había desatado el rey godo Alarico, contrastándolo con otros saqueos anteriores,[52] para demostrar que si bien en los tiempos cristianos podían ocurrir desastres, estos eran mucho menores que los acaecidos en los tiempos paganos y, a su vez, para señalar que, si bien alguna catástrofe podría persistir, aun así, los tiempos cristianos continúan siendo más felices que los anteriores.[53]

49. Cfr. Roberts A. MARKUS, "Paganism, Christianity and the Latin Classics", en J. W. BINNS (ed.), *Latin Literature of the Fourth Century*, London and Boston, Routledge and Kegan Paul, 2014, p. 17; O'DONNELL, *op. cit.*, p. 190.
50. Cfr. Remo CACITTI, "*Subdita christo servit Roma deo*: Osservazioni sulla teologia politica di Prudenzio", *Aevum*, 40 (1972), p. 418. Al programa de Símaco, fundado sobre las *mores maiores*, contrapone su propio manifiesto ideológico animado en la noción de progreso. También, véase E. SÁNCHEZ SALOR, *op. cit.*, p. 198.
51. Cfr. E. SÁNCHEZ SALOR, *op. cit.*, p. 201.
52. Para registro de las fuentes literarias junto con un agudo comentario sobre la relación entre paganos y cristianos durante los siglos III a V, cfr. Rubén FLORIO, "410 después de Cristo, el 24 de agosto. Repercusiones: debates antiguos y modernos", en Rubén FLORIO (dir.), *Varia et diversa. Épica en movimiento: sus contactos con la historia*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata; Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, pp. 207-80.
53. *vid.* SÁNCHEZ SALOR, *op. cit.*, pp. 194-292.

SANTAS MÁRTIRES, GUERRERAS DE LA FE. LA FIGURA DE LAS MUJERES A TRAVÉS DEL PASIONARIO HISPÁNICO

Aixa M. Fernández Arcidiácono
Universidad Nacional del Sur
aixamarina_1988@hotmail.com

Las imágenes que nos llegan de las mujeres desde la Edad Media pueden ser consideradas poco favorables. Recluidas en el ámbito doméstico bajo la autoridad de las figuras masculinas, fueran estos padres o esposos, su papel en la historia se ve opacado en tanto se ha esperado de ellas que guarden silencio y obedezcan a los hombres, quienes tenían la responsabilidad del orden público. La Iglesia participó en la construcción y el fomento de este orden. La historia que se encuentra en la base del cristianismo culpa a una mujer, Eva, por la expulsión del paraíso, siguiendo esta idea, la institución eclesiástica contribuyó en la percepción negativa de las mujeres.[1] A pesar de lo cual, se configuró un salvoconducto que permitió considerar a las mujeres bajo una luz positiva, nos referimos a las santas mártires cuyas historias servirían de ejemplo para otras mujeres.

Las pasiones de los mártires nos muestran las cualidades piadosas de los santos, su devoción hacia Cristo y su fortaleza, recibida del Señor, para afrontar los tormentos que disponían sus perseguidores con el fin de hacerlos renegar de su fe. Según Sara Maitland y Wendy Mulford las torturas a las que eran sometidos los santos servían para poner de relieve

1. Con respecto a la visión negativa de las mujeres y la injerencia que tuvo la Iglesia en la misma, encontramos diversos textos que se plantean si fue el cristianismo el que instaló la imagen peyorativa de las mujeres o si era parte del contexto cultural pagano en el que se desarrolló la fe de Cristo. Ciriaca Morano analiza algunos aspectos del tratamiento de las mujeres en la obra de san Agustín, establece en su artículo que la fe cristiana coloca a las mujeres en un plano de igualdad con respecto al hombre en tanto ambos fueron creados a imagen y semejanza de Dios, aclarando que solo se refiere al alma. La diferencia entre ambos se encuentra en el plano terrenal, el cuerpo, donde las mujeres se encuentran en dependencia de los hombres, a los que deben obedecer. La autora reivindica el papel del cristianismo, específicamente de los textos de san Agustín, en el lento avance de posicionar a las mujeres en pie de igualdad con los hombres. Ciriaca MORANO RODRÍGUEZ, "Algunos aspectos de la confrontación cultural pagano-cristiana en el tratamiento de la mujer en la obra de san Agustín", *Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 7 (1990), pp. 313-18. Por su parte Hidalgo de la Vega resalta la forma en que el cristianismo le dio a las mujeres la posibilidad de elegir un modelo de vida más allá del de esposa y madre que ofrecían los paganos, afirma que las mujeres tenían un poco de autonomía al poder optar por la castidad y la unión a comunidades cristianas. Sin embargo, aclara que este acto liberador de las mujeres se limita a su completa dedicación a Dios, en lo que se refiere a la organización y administración de la Iglesia se encuentran subordinadas a los hombres. María José HIDALGO DE LA VEGA, "Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo", *Gerión*, 11 (1993), pp. 229-44. En conclusión, consideramos que el cristianismo contribuyó a mantener a las mujeres sometidas a la autoridad masculina, debido a que la forma de escapar y lograr algo de autonomía consistía en el ingreso a la Iglesia, la cual, cabe recordar, se encuentra bajo el dominio de los hombres.

su parte humana.[2] En tanto, consideramos que lo que éstas muestran es, más bien, su carácter divino como individuos bendecidos debido a que, por gracia de Dios, no experimentan el dolor. Esta protección permite que los santos canten o se burlen de sus captores mientras están siendo torturados. No obstante, concordamos con su pensamiento respecto a que los suplicios destacan el carácter ejemplar de los santos, no solo por su resistencia a la tortura sino también por los intentos de los paganos por tentarlos y la actitud estoica que muestran ante estas ofertas.

El *Pasionario Hispánico* es un libro litúrgico, que como su nombre lo indica, narra las pasiones, es decir los martirios de diversos santos de la península hispánica.[3] Estas narraciones no corresponden todas a la misma fecha, su período de composición abarca los siglos III al XI.[4] De los veinticinco martirios que contiene el Pasionario, en este trabajo nos interesan aquellos enfocados en las santas (Santas Victoria, Leocadia, Eulalia de Mérida, Eulalia de Barcelona, Justa y Rufina, Sabina y Cristeta, Argéntea, Máxima y Julia y, finalmente, Nunilón y Alodia).

Nuestro propósito es analizar la imagen de las mujeres de fe que presenta el *Pasionario Hispánico* sosteniendo que se las reviste de una cualidad masculina superadora de su feminidad. Para ello examinaremos las actitudes, expresiones y el lenguaje que se les atribuye a estas mártires al enfrentarse a sus acusadores.

Los relatos martiriales tienen un formato estándar, que muestra la vehemente negativa de los cristianos a rechazar su fe, desoyendo las órdenes de las autoridades.[5] Esto es seguido de un dialogo que empieza con amenazas de torturas, para luego intentar convencer a los "acusados" con dulces promesas de riquezas futuras, las que los santos consideran nimias en comparación a las recompensas que tendrán tras sus muertes. En líneas generales, se produce un breve debate en el que los jueces que los acusan cuestionan el cristianismo, dando oportunidad a que los santos expliquen la doctrina cristiana, pero que no surte ningún efecto en sus acusadores. Finalmente, los cristianos son sometidos a diversos suplicios que nunca logran quebrar la voluntad y la fe de los mártires, por lo que acaban muriendo.

---

2. Vanesa HERNÁNDEZ AMEZ, "Las vidas de las mártires: modelos para imitar", *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, 54-55 (2004-2005), p. 315. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es
3. El texto utilizado es la tesis de Pilar Riesco Chueca, quién realizó la traducción y edición crítica del Pasionario Hispánico. *Pasionario hispánico*, Introducción, traducción crítica y edición a cargo de Pilar RIESCO CHUECA, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995.
4. Riesco Chueca (1995) realiza un breve resumen de los siglos en los que fueron concluidas las distintas hagiografías. Marca dos momentos en la redacción de las pasiones, uno, las compuestas a finales del siglo VI principios de VII, conocidas como pasiones del ciclo Daciano y el otro, luego de la invasión árabe. Asimismo, resalta cuáles son las más antiguas, y realiza una consideración con respecto a la pasión de santa Eulalia de Mérida que esta inspirada en una versión previa.
5. Dichas autoridades son, en la mayoría de las pasiones que analizamos, de origen pagano-romano, situando los martirios en la época del emperador Diocleciano, lo que significa que los hechos ocurrieron entre finales del siglo III y el siglo IV. Las excepciones son las pasiones de santa Argéntea, Nunilón y Alodia, que tuvieron lugar luego de la invasión musulmana a la península ibérica.

IMÁGENES DE MUJER: RELACIONES FILIALES Y EL VALOR DE LAS COSAS

En las pasiones de las santas mártires podemos señalar que, en general, se resalta la piedad y pureza de estas mujeres desde la infancia, así como su ferviente deseo por servir a Dios y su dedicación al estudio bíblico. Asimismo, destaca la juventud y castidad de las mártires, lo que podemos asumir responde a la importancia que tenía la virginidad como cualidad deseable entre las jóvenes cristianas.

Otra característica de nuestras protagonistas es que son mujeres amadas por su humildad, sabiduría y convicción en servir a Dios y, en muchos casos, de una buena posición económica, pero su fe en Cristo las lleva a relegar los aspectos de la vida terrenal por la gloria eterna de los cielos. La pasión de Eulalia de Mérida es claro ejemplo de esta actitud, pues al momento de enfrentar el martirio "No la hicieron retroceder ni las dificultades del camino, ni las riquezas de sus posesiones, ni el afecto a los seres queridos."[6] Para estas mujeres padecer el martirio es un deber y una recompensa, es la lucha contra los enemigos de Dios que termina en victoria para las santas que muestran el poder de Cristo.

Podemos observar que la nobleza de cuna es una particularidad que comparten estas santas. Con la excepción de Justa y Rufina, de las cuales se dice que son "…muy humildes por su estrecha pobreza, pacientes, castas, religiosas, se ocupaban de su casa sin tener nada, pero poseyéndolo todo…",[7] estas mujeres de origen social desfavorable comparten los otros atributos mencionados con sus congéneres, dejando ver que aun cuando no contaban con bienes materiales su vida era rica por creer en Dios. Posiblemente esta vida tuviera el objetivo de mostrar que no solo las mujeres de sangre noble podíany debían seguir los lineamientos marcados por la Iglesia.[8] Las mujeres de condición humilde, sujetas a los mismos preceptos, encuentran en las figuras de estas santas un ejemplo a seguir más que en las otras mártires, dado que en este caso la identificación es mayor por compartir un mismo origen social. En el mismo sentido debemos considerar la manera en que se hace referencia a estas santas, al señalar *"Aquellas mujeres religiosas y nobles…"*,[9] ya que esto nos permite ver que la fe en Cristo y la fortaleza para mantenerse en ella, soportando amenazas y torturas marcan una nobleza de carácter.

Los bienes materiales son considerados como posesiones efímeras e insignificantes por las santas, por lo que nos abre camino a una doble lectura. Por un lado, la prédica de pobreza es una de las bases del cristianismo por lo que no debe sorprendernos el desprecio que estas

6. RIESCO CHUECA, *op. cit.*, p.53.
7. *Ibídem*, p. 143.
8. Debemos aclarar que el mensaje del cristianismo no estaba dirigido únicamente a las mujeres ni a quiénes pertenecían a la esfera alta de la sociedad, sino a todos, más allá de su sexo o riqueza. De la misma manera, todos podían convertirse en un ejemplo a seguir, al respecto Rubén Florio nos dice "…el mártir también se perfila como un ser que sobrepasa la estatura humana, con la particularidad de que el cristianismo hizo accesible esa medida excepcional a cualquiera que profesara una fe verdadera en sus creencias." Rubén FLORIO, *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio*, Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2001, pp. X-XI Accesible para todos, el cristianismo reconoció y premió a quienes mostraron una fe inquebrantable, escribiendo sus historias y transformándolos en héroes dignos de imitar, otorgándoles la misma importancia sin discriminar por su condición social.
9. RIESCO CHUECA, op. cit., p.145.

cristianas mujeres sienten por las riquezas. Por otro lado, de la misma forma que Justa y Rufina son un ejemplo a seguir con el que las mujeres de condición humilde pueden identificarse, las mártires que provienen de un estrato social superior proveen un modelo para las jóvenes de nacimiento noble. De esta manera, las santas enseñan a sus oyentes o lectoras a despreciar los bienes terrenales, incentivando la caridad. En la Edad Media, la educación estaba en manos de la Iglesia. Esta institución se encargó de preservar el saber, así como de crear y transmitir los conocimientos y valores que consideraba que la sociedad debía tener. Los relatos del *Pasionario hispánico* pueden haber sido utilizados como material educativo para instruir tanto a quienes tenían acceso a una educación que les permitiera leer y escribir, como a aquellos que carecían de esa oportunidad y entraban en contacto con estos textos por medio de los sermones religiosos.[10]

Es en las propuestas que los perseguidores hacían a las santas para alejarlas de la fe, donde vemos el rol y la imagen que tenían las mujeres en la Edad Media, ya que para disuadirlas de atravesar los suplicios les decían que si cejaban en su empeño de mantenerse fieles a Cristo, les conseguirían esposos ricos. El gobernador le dice a Eulalia de Mérida "…haz sacrificios a los dioses de acuerdo con el precepto del emperador, para poder evitar los tormentos, gozar de honores y merecer un marido rico";[11] por su parte a Nunilón y Alodia se las intentó convencer diciéndoles que:

> …recibirían honores del rey: oro, plata, vestidos y ornamentos, sobre todo, aquello, por lo que suele entusiasmarse la coquetería femenina, y además recibirían maridos ricos y nobles.[12]

Esta frase nos permite ver que el papel de las mujeres era el de esposas y madres. Podemos deducir que eso es lo que se esperaba que quisieran las mujeres, casarse y, en lo posible, hacerlo con hombres ricos, para satisfacer el supuesto gusto femenino por los lujos. Asimismo, parece decirnos que las mujeres debían comportarse de una determinada manera para "merecer" a sus esposos, en tanto les debían obediencia. Esas son las ilusiones que se esperaba tuvieran las mujeres, pero las santas no son como el resto de sus congéneres: ellas rechazan y desprecian las mundanalidades que les son ofrecidas. En el caso de Eulalia, respondió diciendo "<<Tengo un esposo rico e inmortal, Cristo, que te destruirá a ti, a los tuyos y a tu padre el Diablo, que es llamado Satanás>>",[13] remarca el compromiso que las santas sentían con Cristo, su amor por él y la verdadera riqueza que hallaban en el terreno espiritual, así como la confianza en

10. Raquel Homet en su estudio "Sobre la educación medieval" diferencia entre la educación *sistemática* y la educación *espontánea* o *asistemática*. La educación sistemática era accesible únicamente a un grupo minoritario; la transmisión del saber se realizaba en instituciones específicas o/y en el hogar. Por su parte, la educación asistemática abarcaba a las poblaciones urbanas y campesinas del común, los conocimientos se transmitían de forma oral y la familia y la comunidad desempeñaban un papel clave.
En ambos tipos de educación, la Iglesia jugaba un rol preponderante. Los hombres de la Iglesia se encargaban de la formación de esos grupos minoritarios y eran parte importante del saber al que accedía la gente del común mediante sermones y consejos. Raquel HOMET, *Sobre la Educación Medieval*, Buenos Aires, TEKNE, 1979, pp. 1-24.
11. RIESCO CHUECA, *op. cit.*, p.57.
12. *Ibídem*, p. 297.
13. *Ibídem*, p. 57.

el triunfo final de la fe cristiana y la convicción de que los no cristianos eran dirigidos por el Diablo. Mientras que Nunilón y Alodia rechazan la oferta que se les hace con las siguientes palabras "<<*Aunque nos prometieras cien veces más, lo despreciaremos y rechazaremos como inmundicia y estiércol*>>",[14] no sólo se observa un desprecio por los bienes materiales, sino que vemos un lenguaje que podemos considerar como agresivo en boca de estas santas.

LAS SANTAS ANTE EL MARTIRIO: SUPERANDO LA DEBILIDAD FEMENINA

La gran fortaleza de carácter que muestran todos los cristianos al enfrentarse a los suplicios es una cualidad muy admirada;los casos de las mujeres mártires despiertan aun mayor admiración, debido a que eran consideradas inferiores a los hombres. En las pasiones de estas santas se menciona la superación de atributos tenidos por típicamente femeninos, dando a entender que han alcanzado cierta forma de desarrollo varonil, sobreponiéndose a la debilidad de su género, al actuar con un valor y firmeza poco habitual de la delicada forma femenina. Esto pone en evidencia la visión despectiva que se tenía con respecto a las mujeres como tales, Hernández Amez nos muestra esto al afirmar que "…serán exempla maiora los casos de conversiones de laicos al cristianismo y los ejemplos de valor protagonizados por mujeres y niños. Es obvio que aquí se pone de relieve la consideración de la mujer como un ser inferior moral y físicamente con respecto al varón, al situarla en la misma escala que un niño."[15] Es decir, las mujeres como tales se encuentran en una situación de inferioridad con respecto a los hombres, pero su condición de santas las redime de esta imagen femenina claramente negativa.

Si se tiene en cuenta lo antes dicho, podemos deducir que la fortaleza y decisión que mostraban las santas no eran consideradas como atributos propiamente femeninos, analizando el vocabulario heroico en el contexto de los relatos sobre los mártires, Rubén Florio nos dice "La entrega que (…) demuestra en la defensa de la fe cristiana, la actitud altiva, desafiante e insobornable ante las recomendaciones de los jueces a abdicar de sus principios y someterse a las creencias y autoridad imperiales en nada se diferencian de las exhibidas por los hombres…"[16] Los héroes cristianos, los mártires, son tanto hombres como mujeres, con la particularidad de que estas mujeres manifiestan actitudes masculinas. Lo vemos, por ejemplo en la pasión de Eulalia de Mérida, de la cual se dice "Afrontando un esfuerzo varonil, destinada a una gloria tan grande…"[17], o el caso de santa Argéntea, en cuyo relato se menciona que:

> …queriendo la bondad de Dios sostener los cuerpos al igual que las almas, no rehúsa fortalecer los frágiles miembros de las mujeres, para que afronten combates propios de los hombres…[18]

14. *Ibídem*, p. 297.
15. HERNÁNDEZ AMEZ, *op. cit.*, pp.316-17.
16. FLORIO, *op. cit.*, p. 271.
17. RIESCO CHUECA, *op. cit.*, p. 53.
18. *Ibídem*, p. 253.

Asimismo, vemos la imagen que se le atribuía a las mujeres cuando en la vida de las santas Justa y Rufina se las describe como "...débiles y frágiles por su sexo femenino…".[19] Estas frases revelan que el valor, la decisión y la firmeza son características que se adjudican a la masculinidad, lo que significa que estas mujeres reflejan en su carácter y con sus acciones, comportamientos que no son propios del sexo femenino. De esta manera, podemos dilucidar cómo eran vistos los hombres y, especialmente, las mujeres de esa época, lo que al mismo tiempo nos muestra la desigual apreciación entre unos y otras. Por sobre todas las cosas deja al descubierto la diferencia de las mujeres que dedican su vida a Dios con respecto a otras féminas. Las santas tienen permitido mostrar fortaleza y ser desafiantes en tanto lo hacen en nombre de Dios y en su defensa.

Las mártires que nos presenta el *Pasionario hispánico* manifiestan una gran alegría ante la posibilidad de sufrir martirio. Santa Victoria, ante el intento del gobernador por convencerla de realizar sacrificios para no ser torturada, le contesta "…<<Gobernador, me haces un gran favor, si haces cumplir en mí lo que has dicho>>."[20], es decir, considera que es un favor el morir por Cristo, es una gracia que les concedió Dios. Es una forma de atravesar por la dolorosa experiencia que Jesús vivió para liberar del pecado a la humanidad, que puede verse como una retribución por la que ahora sus fieles mueren por él, para proteger la fe que trajo al mundo.

En las pasiones se exalta el sufrimiento y la muerte como forma de obtener una doble victoria. Por una parte, el triunfo terrenal que se consigue cuando los torturadores se muestran incapaces de doblegar la voluntad de los mártires sin importar cuánto tiempo lo intenten o qué tipo de método utilicen. Por otra parte, el triunfo celestial alcanzado con la muerte y la gloria de los cielos.

Los santos están conscientes de las recompensas que trae consigo el martirio, a tal punto que, en algunos de los relatos analizados podemos ver que las santas están impacientes por sufrir martirio y enfrentar a sus acusadores, expresando un fuerte entusiasmo al saber de la llegada de los gobernadores a sus respectivas ciudades persiguiendo cristianos. Es el caso de Eulalia de Mérida de quien en su pasión se relata que:

> …con gran alegría se encaminó al martirio. (…) se apresuraba resuelta con todo ahínco a recorrer un camino tan largo, en una hora, si fuera posible, y apremiaba al conductor del vehículo animándolo con todas sus fuerzas.[21]

De la misma forma Eulalia de Barcelona[22] "…se encaminó a la ciudad; con toda resolución hizo a pie todo el camino sin desfallecer…".[23] Su emoción por atravesar esta prueba llega al

19. *Ibídem*, p. 143.
20. *Ibídem*, p. 7.
21. *Ibídem*, p. 53.
22. Riesco Chueca hace referencia a una discusión en torno a la historicidad de la santa barcelonesa, considerando que hay quienes afirman su existencia mientras que otros creen que es un desdoblamiento de Eulalia de Mérida. RIESCO CHUECA, *op. cit.,* p 105. La existencia o no de esta santa no es puesta en discusión en este trabajo, debido a que lo que nos interesa es la descripción que se hace de las mujeres mártires, más allá de la veracidad o autenticidad de los relatos martiriales.
23. RIESCO CHUECA, *op. cit.*, p. 107.

punto en que se apresuran para enfrentar el martirio, ya sea exhortando a quien las conduce hacia el mismo como el caso de la santa emeritense o dirigiéndose ellas mismas en su búsqueda como es el caso de la santa barcelonesa. Sin sentir miedo a la muerte que les espera al final del camino, van hacia ella sin que exista posesión material o sentimiento fraternal alguno que pueda detenerlas. Expresión de fervor religioso, de espíritu de sacrificio, de certeza de ser recompensadas con un bien mayor que ninguna riqueza terrenal puede superar, estos relatos buscan despertar la admiración y la imitación en quienes los leen o los oyen.

Vemos cómo las actitudes de estas santas chocan con los valores asociados tradicionalmente a las mujeres. Lo pudimos observar en las fuertes palabras utilizadas por Nunilon y Alodia, las que no hacen más que reafirmar la particularidad de las santas mártires como mujeres aguerridas al momento de defender la fe, mostrándose valientes, determinadas y fuertes. Santa Leocadia con mucha firmeza le responde al gobernador:

> Tú no vas a disuadirme de mi determinación de seguir a Cristo, a quien me consagré por entero. Ni la falacia de tus palabras ni los halagos de mis orígenes (…) me apartarán de la entrega y fidelidad…[24]

Asimismo se las muestra atrevidas y dispuestas a confrontar, de tal manera que provocan a los acusadores por seguir falsos dioses y llagan incluso a insultarlos. Mientras que Santa Victoria le dice al gobernador:

> ¿No te hemos dicho, espíritu inmundo, asesino, gusano, que nuestro Padre, Señor y Salvador es Cristo, que nos da la victoria para vencer a aquellos, que no lo conocen y vuestras abominaciones…[25]

Santa Eulalia de Mérida muestra una actitud burlona hacia sus atormentadores sugiriendo formas para aumentar su dolor "Mi cuerpo ha sido quemado y he sido hallada fuerte; manda que me echen sal en el para que esté mejor condimentado en Cristo"[26]. En tanto que Eulalia de Barcelona emplea las siguientes palabras al hablar con el gobernador "Que la desgracia te acompañe siempre, sacrílego, endemoniado, destinado al fuego eterno…"[27]. Las santas Justa y Rufina cometieron un acto sacrílego para los paganos al romper un ídolo con el objetivo de destruir un gran mal.[28] Las palabras y acciones de estas mártires nos presentan una imagen que posiblemente muchos no esperarían encontrar en el habla de mujeres santas. No son frágiles ni amedrentadas con facilidad, se expresan con voz fuerte y clara, sus acciones las

24. *Ibídem*, p. 45.
25. *Ibídem*, p. 11. Riesco Chueca destaca en una nota al pie en su obra, que el lenguaje que utiliza esta santa es violento, lo que indicaría una redacción fantaseada. Pilar RIESCO CHUECA, *op. cit.*, p. 11. Si bien no podemos dejar de concordar con esta aclaración, es menester resaltar que se eligió poner esas palabras en boca de una santa y no de san Acisclo que acompaña a santa Victoria en el martirio.
26. RIESCO CHUECA, *op. cit.*, p. 63.
27. *Ibídem*, p. 111.
28. *Ibídem*, p. 145.

transforman en luchadoras. Estas mujeres son guerreras de la fe, dispuestas a morir en la batalla contra el enemigo de Dios. Se las describe como piadosas, modestas, compasivas y sabias, amadas y admiradas por sus familiares y compañeros, así como por otras personas que conocen su dedicación a Dios, pero también son feroces protectoras del cristianismo. Como mencionamos anteriormente, superan la fragilidad femenina para enfrentarse al Enemigo.

LA LUCHA CONTRA LOS ENEMIGOS: VIRILIZACIÓN DE LAS MUJERES

No es sorpresivo que se hable de un "enemigo" al aludir al enfrentamiento entre cristianos y paganos, lo llamativo es que este mismo vocabulario se aplique al relatar un combate donde uno de los contendientes es una mujer. Cuando se trata de la defensa de la fe, las mujeres también son campeonas, eso sí, para lograr esa posición se las reviste de virilidad. No debemos olvidar que quienes tomaban las armas para hacer frente a los enemigos eran los hombres.

El ejemplo más claro lo tenemos en la vida de Santa Argéntea, a la cual se la presenta como una verdadera guerrera al decir "…han de exponerse las virtudes, con las que valientemente venció a las armas del Enemigo."[29]. Santa Argéntea sufrió el martirio acompañada de un joven franco que recibió un mensaje de Dios avisándole que enfrentarían dicha prueba juntos. El siguiente diálogo muestra como mujeres y hombres se preparaban ansiosos para la batalla:

> …el señor visitándome en sueños me ha mandado venir a tierras lejanas, para que juntos luchemos contra las ocultas asechanzas del maligno Enemigo>>. Santa Argéntea repuso: Entonces, ¿por qué nos demoramos? ¿Por qué esperamos más tiempo? Debemos armarnos con las armas celestiales del rey invicto y correr con paso firme a aplastar las huestes del Enemigo.[30]

Los hombres píos admiran la fuerza y decisión de las santas mujeres; es una situación particular donde no hay subordinación de las mujeres a los hombres, pues estos luchan codo a codo contra un enemigo común. Es claro que es así debido a que estas mujeres al sobreponerse a cualidades femeninas, se las invistió de caracteres masculinos que les permitieron tener el coraje para afrontar la lucha contra el Diablo. Con todo, podemos encontrar cierta igualdad en la relación entre las santas y los santos, como deja claro la vida de las santas Máxima y Julia acompañadas por el santo Verísimo, de los cuales se dice que "…eran distintos en el sexo, pero iguales en virtud del alma…".[31] Es menester remarcar que es una igualdad ficticia, estas mujeres están atravesando un proceso que las lleva a abandonar sus cualidades femeninas en favor de adoptar rasgos masculinos con la finalidad de ser dignas de la entrada a los cielos. Al

29. *Ibídem,* p. 259.
30. *Ibídem*, p. 259.
31. *Ibídem*, p. 267.

respecto, Amparo Pedregal nos dice "Para alcanzar esta vida celeste, eterna, es preciso desligarse, abandonar la existencia corpórea femenina…".[32] Esta autora explica que el cristianismo asoció lo femenino con lo corpóreo, relacionándolo, de esta manera, con el pecado, mientras que lo masculino fue vinculado con lo espiritual y relacionado, por consiguiente, a la salvación.

La pasión que permite ver mejor la dicotomía entre la debilidad considerada como propia de las mujeres y la fortaleza de las santas es el caso de las mártires Sabina y Cristeta, cuyas historias aparecen subordinadas a la de su hermano san Vicente. Estas santas le ruegan que no las deje solas por las consecuencias que tendría para ellas si él moría siendo ya huérfanas.

> …eras para nosotros nuestro señor, nuestro padre, eras como una madre. ¿A quién nos abandonas para dejarnos morir? ¿Quién crees que será nuestro amo y quién violará nuestra virginidad según la bárbara ley y con desenfrenada arrogancia mancillará nuestros cuerpos y nuestras almas?...[33]

Estos fragmentos retratan la dependencia de las figuras femeninas con sus parientes masculinos y la precaria condición en la que se hallarían de quedarse solas. Asimismo, muestra dos facetas en estas santas, por un lado, las mujeres frágiles que lloran y suplican por huir y, por otro lado, la decisión de aceptar el martirio, aunque viviéndolo los tres juntos si son atrapados en la huida "…si somos alcanzados en la huida, por nuestros perseguidores, entreguemos juntos nuestras almas a la Trinidad divina…".[34] Es de notar que, a pesar del temor que muestran Sabina y Cristeta, en ningún momento se les ocurre negar a Cristo, más bien temen perder a su hermano que enfrentar el dolor del martirio.

Lo anteriormente analizado muestra que se veía a las mujeres como seres más débiles por su género, lo que podemos pensar llevó a los torturadores a diseñar suplicios particulares para ellas, por ejemplo, desvestidas y azotarlas, el que se les afeite sus cabellos y el que se lastimen sus pechos. Hernández Amez sostiene que "…estos ataques radican precisamente en la destrucción de aquellos valores con que la sociedad desde siempre definió a la mujer: la castidad, la maternidad y la belleza."[35] Es decir, son ataques a la feminidad de las santas, visión con la que concordamos. Podríamos suponer que se consideraba una impertinencia que las mujeres cuestionaran las ordenes de las autoridades, y más aún, que rechazaran las oportunidades que se les daban para preservar sus vidas. Lo cual nos permite inferir que, si para enfrentar los suplicios de alguna forma se masculiniza a las santas, entonces este ataque a su ser femenino es un castigo por atreverse a transgredir reglas, como el deber de realizar sacrificios, que nadie tenía permitido romper. Con esto queremos decir que se agreden los

32. María Amparo PEDREGAL RODRÍGUEZ, "Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino", *Studia histórica. Historia Antigua*, 18 (2000), p. 281. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es
33. RIESCO CHUECA, *op. cit.*, p. 221.
34. *Ibídem*, p. 221.
35. Vanesa HERNÁNDEZ AMEZ, "El ataque a lo femenino: tortura y muerte de las mártires en la hagiografía castellana medieval", *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, vol. 2 (2005), p. 857. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es

aspectos tenidos por distintivos de las mujeres, debido a su forma de comportarse como varones al hacer frente al sufrimiento y, por sobre todo, al desafiar figuras de poder que, ni los hombres, considerados más fuertes y valientes que ellas, debían desobedecer. Se puede conjeturar que buscan destruir las características femeninas de las mártires ya que ellas no muestran actitudes propias de las mujeres. No obstante los intentos de humillación por parte de los verdugos, ellas se mantienen firmes, confiadas en su fe y en la protección de Dios. Mientras que la descripción que de los acusadores se hace, los muestra como seres coléricos, incapaces de contener su furia ante la persistencia de las santas. En el caso particular de Eulalia de Mérida, el gobernador le comenta a sus hombres "¡Ay, creo que hemos sido vencidos...",[36] antes de ordenar la muerte de la joven, la que intenta hacer lo más humillante posible. Amparo Pedregal atribuye esta actitud descontrolada a un proceso de feminización, paralelo a la masculinización de las santas, que atraviesan las autoridades masculinas a las que estas mujeres se enfrentan.[37]

CONCLUSIÓN

Las mujeres mártires que encontramos en el Pasionario Hispánico, son presentadas como guerreras que hacen frente al sufrimiento al que sus enemigos las someten, ellas muestran actitud de líderes, como es el caso de Argéntea, listas para la batalla. También son maestras, que discuten con sus interlocutores, explican la doctrina de Cristo, qué presentan los argumentos para demostrar la superioridad del cristianismo por sobre cualquier otra fe. Nunca cejan en su labor, incluso al ser enviadas a la cárcel continúan enseñando, como es el caso de santa Victoria, que con su sabiduría y ejemplo inspira a otras mujeres a convertirse al cristianismo. Es posible imaginar que para quienes oían o leían las narraciones de sus martirios estas mujeres se presentaban como eruditas, con amplios conocimientos de la fe. Sobre todo, podemos pensar el impacto en las mujeres que escuchaban sus pasiones y veían cómo el estudio de los misterios del cristianismo les permitía a sus congéneres discutir con hombres, vencerlos y conseguir la admiración de algunos de ellos.

Las pasiones nos muestran una figura femenina poco común al presentar a estas mujeres como auténticas soldados preparadas para ir a la guerra contra el enemigo de Dios. No obstante, no se debe pasar por alto que toda la obstinación y rebeldía, en tanto rehusarse a cumplir las órdenes que las autoridades les daban, es en el contexto de proteger la fe, única razón por la que se permitía y elogiaba actitudes propias de los hombres. Este punto es analizado por Valverde Castro en el trabajo comparativo que realiza sobre la reina Gosvinta y la santa Benedicta, en el que nos muestra como las actitudes "viriles" son valoradas únicamente en las religiosas, mientras que cuando las mujeres laicas manifiestan este tipo de comportamiento es considerado como un defecto y, por lo tanto, visto de forma negativa.[38]

---

36. RIESCO CHUECA, *op.cit.*, pp. 63 y 65.
37. PEDREGAL RODRIGUEZ, *op.cit.*, p. 286.
38. María del Rosario VALVERDE CASTRO, "Mujeres 'viriles' en la Hispania visigoda. Los casos de Gosvinta y Benedicta", *Studia histórica. Historia medieval,* 26 (2008), pp. 17-44. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es

Esta actitud de las santas, su insubordinación, no es un desafío al orden patriarcal. Si bien cuestionan a las autoridades existentes en ese momento, se enfrentan a ellas por sus creencias, por su fe. No ponen en duda el orden social existente por el que los hombres deben ser obedecidos ni luchan por estar en pie de igualdad con ellos. El enfrentamiento de las mártires con sus acusadores puede leerse de dos formas, por un lado, admiración por las valientes mujeres que enfrentan a las autoridades y, por el otro, rechazo y ridículo hacia quienes ejercían el poder por haber sido superados por mujeres.

Podemos concluir que el modelo que las pasiones de las santas mártires marca para que sus congéneres imiten (el de las mujeres castas y amantes de Cristo, capaces de resistir la tentación), no tienen la intención de fomentar actitudes independientes e igualitarias con respecto a los hombres. La Iglesia es una institución masculina por sobre todas las cosas. Asimismo, el hecho de que estas mujeres sean valientes y fuertes se debe a una superación de su feminidad, todo lo que las mártires logran es por poseer cualidades consideradas propiamente masculinas, esto permite deducir que los atributos que son tenidos por propios de las mujeres son vistos como inferiores o negativos. De esta manera, se contribuye a delinear una imagen determinada de las mujeres, se establece qué límites pueden ser atravesados, en qué situaciones y de qué forma.

Las mujeres pueden salir del molde creado para ellas en casos puntuales, ligados a la defensa del cristianismo; más allá de esta excepción se las considera impertinentes y defectuosas si no cumplen con las expectativas fijadas para ellas. Debido a esta dicotomía en torno a la figura de las mujeres, infiero que la masculinización de las santas afecta de forma negativa la imagen de las mujeres como tales, debido a que esas características loables de las mártires no son consideradas como propias, es decir, como inherentes a las mujeres, sino que son presentadas como una anomalía, son mujeres excepcionales en situaciones excepcionales, por lo tanto la visión positiva con que se baña a las mártires no es extensiva al resto de sus congéneres.

LA ALEGORÍA EN EL CRISTIANISMO: COSMOVISIÓN RELIGIOSA E HISTORIA

Raúl José Amiott
Universidad Nacional de la Patagonia
San Juan Bosco
jramiott@gmail.com

Quizás los primeros cristianos hallaron la manera de mentir o, por lo menos, de fingir la verdad y la autenticidad de la historia a través de un artilugio tan complejo como efectivo, como fue la alegoría. Así pensaría un pagano de principios de la tardía Antigüedad como Celso o, con palabras más analíticas, se cuestionaría un Nicolás de Lyra, en el siglo XIII, sobre el alcance de una interpretación "no-literal" de la Palabra de Dios y de los abusos de su "libre interpretación". Sean cual fueren las razones de su uso, la alegoría se convierte en algo más que una mera figura retórica: se trata de una verdadera manera de vehicular la Verdad divina.

Me gustaría en esta ocasión examinar dos mecanismos que los intelectuales cristianos emplearon para convertir la historia de Roma en una Historia de la Salvación. El primero atañe al plano discursivo; el segundo, al literario. En el primero examinamos cómo los autores cristianos minan las bases ideológicas sobre las que se levantaba la imagen eterna de Roma; y en el segundo, analizamos cómo estos autores reelaboran la misma historia de Roma para convertirla en una Historia de la Salvación.

Comenzaremos con una breve reseña de este período para encontrar las raíces de nuestro problema. Y, luego, pasaremos a tratar los temas propuestos anteriormente.

Tardía antigüedad designó tanto al Bajo Imperio como a la llamada "decadencia romana". Hoy, la historia, la arqueología y la literatura coinciden en que esta vieja noción de decadencia ha sido superada a raíz de que los siglos posteriores al Imperio romano son considerados actualmente como épocas de renovación, transformación y rehabilitación. Esta Antigüedad denominada "tardía" atañe a la fortuna de paganos y cristianos desde los trastornos del siglo III (la invasión de los pueblos nórdicos y el crecimiento de la religión cristiana), pasando por los dramáticos sucesos asociados con los emperadores Constantino, Juliano el Apóstata, y Teodosio en el siglo IV, hasta los tumultuosos tiempos de los siglos V y VI, testimonios de la disolución del Imperio de Occidente. Es una época, también, de contrastes religiosos, en la que, con el cristianismo, coexistían el judaísmo, el zoroastrismo y el maniqueísmo.

A partir del año 313, finalizaron las persecuciones a los cristianos, gracias al edicto de Milán, que promulgó la libertad de culto y la tolerancia religiosa en todo el Imperio romano. A partir de ese momento, la gesta de los mártires había terminado. Aunque todavía no había llegado a convertirse en religión oficial, el cristianismo gozaba de cierta tranquilidad social,

ya que el Estado, bajo la autoridad del emperador Constantino el Grande (306-337), no solo avalaba la nueva religión sino que la sostenía económicamente. Fue una época en la que los diferentes cultos religiosos convivían bastante armónicamente y cada uno de ellos se preocupaba, ahora, por la captación de fieles. Así fue hasta que el emperador Teodosio I promulgó, el 28 de febrero del año 380, la constitución *Cunctos populos*, por la que se prohibía el culto tradicional pagano y se transformaba el cristianismo en religión oficial del Imperio romano. Esta medida no solo significó un cambio de religión, sino también el fin de la convivencia entre cultos, con la consecuente persecución a los paganos.

Al convertirse en religión oficial del estado, el cristianismo tuvo que afrontar la defensa del atomizado Imperio frente a los embates de los pueblos bárbaros. Juntamente con esta batalla por la supervivencia se suma otra, no menos banal: una batalla espiritual que desgarra la paz del pueblo romano. En palabras de A. González Blanco, "La admisión, ya sin reservas, del Imperio romano y el exclusivismo en que se va formulando la fe cristiana hacen que solamente sea posible una solución: la conversión del Imperio a Cristo. Pero tal conversión presupone una conversión del cristianismo a la romanidad".[1]

Esa conversión también se trasladó al campo del discurso. Los intelectuales cristianos se ven en la necesidad de desmontar las bases ideológicas sobre las que los intelectuales habían alzado la gloria de Roma. Esa plataforma ideológica se sustentaba en dos conceptos fuertes del pensamiento latino: el de *virtus* y el de divinidad. Analicemos cómo se produce esa conversión.

De todas las razones que explican la grandeza que Roma había alcanzado a lo largo de toda su historia, ninguna resulta más destacada que la de *virtus*, entendida primigeniamente como "esfuerzo", "valor". En sus *Anales*, Enio manifiesta la conciencia colectiva de que el arrojo de sus soldados tuvo un papel relevante en la grandeza de Roma junto con la Fortuna:

> No pido oro ni que me deis recompensa alguna; defendamos nuestra vida no traficando con la guerra, sino haciéndola con las armas; decidamos con nuestro valor lo que la Suerte nos depare, ella, señora del mundo, si es que quiere que sea yo o vosotros el que reine. Y ahora escuchad esto: si es cierto que la suerte de la guerra respetó el valor de éstos, cierto es también que yo respeto su libertad. Lleváoslos sin rescate; los entrego con el asentimiento de los dioses supremos. (*Ann.* 6. 111)

Despreciar las riquezas, defender a Roma de sus enemigos y morir en el combate configuran los ideales de un hombre romano en época del autor latino y de los historiadores de Salustio en adelante. El tema militar de los *Anales* de Enio sugiere, entonces, que *virtus* significa "coraje marcial". La bravura y la virilidad de los romanos, probadas en el campo de batalla implican conjuntamente el éxito de sus empresas bélicas, éxito que, también, está

1. Antonio GONZÁLEZ BLANCO, "Las nuevas coordenadas de la polémica pagano-cristiana a fines del siglo IV: el caso de Prudencio", *La Religión Romana en Hispania* (Simposio organizado por el Instituto de Arqueología "Rodrigo Caro" del C.S.I.C, 17-19 diciembre, 1979), 1981, pp. 419-26, p. 425.

condicionado por la Fortuna. Así, la identidad de Roma y en especial su "buena fortuna" se fundamentan y se resumen en la virtud practicada por los *exempla* de tiempos pasados y victoriosos de la historia de Roma, como Cicerón declara frente a los Quirites en contra de Marco Antonio:

> Aunque la naturaleza nos ha impuesto a todos la necesidad de morir, la virtud rechaza una muerte cruel y deshonrosa, y la virtud es atributo de la raza y del nombre romanos. Conservad, yo os lo ruego, esa virtud que vuestros antepasados os dejaron por herencia. Todo aquí abajo es incierto, movedizo, caduco, menos la virtud, que tiene profundas raíces, sin que haya fuerza alguna que pueda removerla o quebrantarla. Por ella nuestros mayores dominaron primero toda Italia, destruyeron después Cartago, arruinaron Numancia y sometieron a su imperio los reyes más poderosos y las naciones más belicosas. (*Filip.* 4.13)

La Fortuna es un concepto importante para la edificación de la gloria romana, pero ineficiente si no está acompañada del valor militar y la intervención de los dioses. En sus *Orígenes*, Catón relata el caso de un capitán romano cuya hazaña bélica reúne ambos componentes: "Los dioses inmortales habían concedido al tribuno militar la fortuna que nace de su coraje"(Frag. 83). Para Catón, el destino de Roma está prefijado y estipula que la duración del pueblo romano es eterna. No obstante, las vicisitudes posteriores que Roma debió soportar produjeron, seguramente, que la fórmula de Catón haya sido convertida y acomodada a una finalidad diferente en correspondencia con una mentalidad en franco cambio ideológico.

El sistema de valores fundado en la práctica de las antiguas formas de vida (*mos maiorum*) y de las instituciones de los antepasados (*maiorum instituta*), junto con elauspicio de la divinidad desempeñó un papel relevante en la construcción de la grandezade Roma. Los significados de *virtus* en la República tardía fueron variados y complejos, ya que convivieron tanto el sentido marcial prístino como el ético. Catulo lo emplea para denotar las proezas de los héroes griegos. Cicerón elogia las virtudes que Escipión Emiliano desplegó en la batalla contra Aníbal e ilustra como ningún otro autor de su tiempo la transición del sentido marcial al ético. Célebre es su definición de virtus como disposición del ánimo conforme con la razón y su descripción de las virtudes cardinales romanas. En los Comentarios, César reconoce la *virtus* (el valor) de sus enemigos, tanto como, por supuesto, la de sus soldados. En esta obra, las batallas y las campañas son presentadas como luchas entre *virtutes*, una contienda para determinar qué *virtus* es superior. Tito Livio destaca, por su parte, el valor (*virtus*) y la fortuna con los que Tulio contó en la campaña contra los veyos y los pueblos etruscos, al mismo tiempo que emplea *virtus* para alabar las cualidades de Numa Pompilio. También el historiador invocó la *virtus* ancestral y la ayuda de los dioses para consignar las causas que consolidaron la grandeza de Roma:

> Las ciudades -decían- al igual que las demás cosas nacen de lo más pequeño; las que son ayudadas por su valor y por los dioses, llegan a alcanzar gran poderío y excelso nombre, y ni el favor divino había estado ausente al nacimiento de Roma, ni el valor había de faltar a sus habitantes en lo futuro... (I.IX. 3-4)

En el caso de Salustio, es significativo cómo presenta una original conexión de virtus con el rango de esfuerzo humano: "Las cosas que los hombres cultivan, navegan, construyen, todas están sujetas a *virtus.*" (BC 2.7). En el prólogo de *Bellum Iugurthinum*, Salustio amplía aún más la identificación de virtus con el esfuerzo humano, desacreditando el valor de la fortuna (BI 1.3): "Pero la mente es el líder y comandante de la vida de los mortales que cuando marcha a la gloria por el camino de *virtus*, es ampliamente poderosa y apta, y también famosa, y no requiere fortuna." El sentido ético del término está ligado al uso político. La original identificación del vocablo con el esfuerzo humano, y en contraposición a la fuerza de la fortuna, a la que Enio había puesto principal atención para explicar la grandeza de Roma, repercute en la sensibilidad crítica de Virgilio y se acomoda perfectamente al programa religioso-político de Augusto.

En los siglos que siguieron a la República hasta el Principado, el campo semántico de *virtus* se fue ampliando con la incorporación de otros sentidos más apropiados a una nueva mentalidad y en correspondencia con los diferentes cambios históricos. El devenir del vocablo demuestra su adaptación a las vicisitudes políticas, jurídicas, y esta capacidad testimonia la gravedad del término, tal que se convirtió en un objeto de contienda. Es el caso del *exemplum* que Eneas ofrece a su hijo Ascanio:

> Aprende de mí, hijo, el valor y el verdadero esfuerzo, de otros, la fortuna. Ahora mi diestra te defenderá en la guerra y te conducirá a grandes recompensas. Tú, más adelante, cuando tu edad haya madurado, procura acordarte y que, cuando busques en tu espíritu los ejemplos de los tuyos, tu padre Eneas y tu tío paterno Héctor te sirvan de estímulo. (En. 12.435-440)

Como en los casos expuestos en sendos prólogos de las obras de Salustio, la máxima de Eneas genera un texto ideológicamente distinto a la enseñanza de Catón al revalorar el esfuerzo humano por sobre una entidad numinosa, y la nueva realización testimonia un cambio cultural que puede corroborarse en los sintagmas que Virgilio coordina con virtus. Sobre la interpretación de la enseñanza de Eneas a Ascanio en relación con un nuevo concepto, Florio dice:[2]

---

2. Rubén FLORIO, "Mi nobleza es nueva. El 'homo novus' y su conversión cristiana", *Maia: Rivista di letterature classiche*, 64, 2 2012, pp. 279-92; p. 282.

> Como a lo largo de toda la narración, también aquí la Eneida destaca la novedad heroica y humana de su protagonista. Eneas es, sin duda, un nuevo héroe frente a los de la épica precedente, pero es, antes, un hombre nuevo, un troyano que se vuelve romano; no carece de linaje, con su virtus se gana uno nuevo para sí y para todos los romanos. Obviamente, Eneas lega lo que conoce y por lo que es conocido, ha conquistado luchando y distingue: virtus. Esa apretada síntesis de un verso y medio recoge, invirtiendo, la censura de Mario a la degradada nobleza de su tiempo, que se arroga una herencia imposible de heredar –porque no se transmite ni recibe como si fuera un bien material–, la cualidad que Eneas enseña a su hijo; al mismo tiempo, en ese segmento Virgilio confirma la relación que Mario había señalado entre esfuerzo ímprobo y *virtus* (*Iug*. 85, 38.40)"

El nuevo modelo retórico que Virgilio destina a sustentar las bases de la política augustea intercala la acepción prístina de virtus como "valor, coraje en el combate", con la memoria debida a los antepasados, en la combinación renovada y armónica de labor, es decir, "el esfuerzo, la constancia", una valoración que muestra un horizonte moral perfectamente coincidente con la concepción de esfuerzo en la cultura augustea. Eneas ofrece a su hijo un legado ético que se funda en la responsabilidad individual, la que construye, a través de la virtud y el esfuerzo, el propio destino, sustrayéndolo de la mutabilidad de los eventos y de la fortuna. Notable fuerza cobra este nuevo horizonte ético en Prudencio pues coincide en que la gloria de la Roma cristiana reside en el esfuerzo que Teodosio y sus hombres desplegaran en la batalla de Pollentia, y no en 'la virtud numinosa' de una estatua:

> No se consigue con altares, no con harina sacrificial, el que venga la feliz victoria; el esfuerzo incansable, el tosco valor, una especial energía de espíritu, el ardor, la fogosidad y el esmero la otorgan, la recia fuerza en el manejo de las armas. (*C.Symm*. 2.23-26)

De la breve exposición anterior se desprende que desde los orígenes de la República las causas de la grandeza de Roma están ligadas, justamente, a las virtudes nacionales y provienen de la acción conjunta de una sociedad. El vocablo latino fue considerado nada menos que la cualidad asociada con, y responsable de la grandeza deRoma, a tal punto que se convirtió en el valor central sobre el que reposara su imagen. *Virtus* fue, por lo tanto, la herencia especial del pueblo romano, ya que su supremacía fue establecida por ella. Para la mayoría de los autores clásicos, la grandeza de Roma dependió de la correspondencia entre un corpus homogéneo de normas (razones instituidas por el estado para avalar la expansión territorial y preservar el poder) y su realización concreta a través de la fuerza militar. De la Fortuna y el auspicio de los dioses junto con el valor desplegado en la batalla pendía la esperanza de una *civitas aeterna.*

Como hemos visto brevemente en nuestro repaso por la evolución del vocablo *virtus* a lo largo de la historia el término está estrechamente relacionado con la grandeza de Roma y, generalmente, está acompañado por otro elemento insustancial que actúa como una fuerza que justifica el éxito de las batallas en defensa y expansión de Roma (Fortuna, Genio, divinidad). Veamos, ahora, como un poeta cristiano aprovecha esta ambivalencia del término en favor de la nueva Roma cristiana. En el *Contra Symmachum*, Prudencio rechaza cada uno de los argumentos que, desde el principio de la República, escritores, políticos e historiadores esgrimieron parafundamentar las razones de la grandeza de Roma. Así, este tratado de teología política se convierte en un manifiesto de la fe nicena. Comienza refutando a Símaco la tesis de que los dioses paganos fueran la causa de los triunfos que los emperadores romanos Trajano, Nerva, Severo y los esforzados Nerones se atribuyeron en sus batallas:

> ¡Dichosos si hubieran sabido que su prosperidad venía dispuesta por el gobierno de Cristo Dios, quien quiso que los reinados discurrieran según unas pautas prefijadas, que crecieran los triunfos de los romanos, y quien quiso incorporarse al mundo en la plenitud de los siglos! (*C. Symm.* 1.287-290)

Para Prudencio, como para cualquier autor cristiano, los dioses paganos nopromovieron la gloria de Roma porque sería una forma de aceptar su existencia. En su lugar, aparece la figura de Cristo como el autor de su grandeza por decisión del propio:

> Todo lo que surge en el mundo, a ti (Roma) se somete; esto lo decidió el propio Dios, por cuya voluntad eres reina y señora, mandas sobre el orbe y poderosa pones bajo tus plantas todo lo mortal. Dios (*C. Symm.* 1.427-429)

Como Rodríguez Herrera afirma, "el glorioso pasado de Roma… fue motivado por Cristo. La demostración de esta afirmación es una breve pero monumental interpretación de la filosofía de la historia en sentido cristiano"[3]:

> ¿Quieres que te diga cuál fue la causa que elevó a tal altura tus esfuerzos, romano, cuál la protección que ha hecho aumentar tu gloria y le ha dado tal renombre que impone sus riendas al mundo y maneja sus frenos? Dios… (*C. Symm.* 2.583-587)

La divina Providencia ha determinado cada evento con absoluta precisión y ha creado la grandeza de Roma. La fortuna del Imperio romano no es sólo el producto de la habilidad militar y política de los romanos: la Divina Providencia ha intervenido para predisponer un plano inescrutable, pero que ahora está por revelarse en toda su magnificencia. A través de la

3. Isidoro RODRÍGUEZ HERRERA, "*Poeta Christianus*. Esencia y Misión del Poeta Cristiano en la Obra de Prudencio", *Helmantica. Revista de filología hebrea*, 32, 97-98 1981, pp. 5-184, p. 140.

unidad política que el Imperio ha logrado al someter a diferentes pueblos, Dios cimentó las bases de la unidad religiosa. Con la cohesión de toda la tierra, tiene lugar la encarnación de Cristo (*C. Symm.* 2.586-597). La atribución de una *pax aeterna* como fruto de la Concordia es uno de los beneficios que Eusebioconcede al cristianismo. Según su perspectiva de la historia, antiguamente el hombre sufría la guerra, el conflicto y la desunión, pero a partir de la Parusía, el mundo está unido y en paz bajo un solo gobernante y un solo Dios. Coherente con la filosofía de la historia cristiana, atribuye este logro como parte del plan de Dios: dos grandes poderes -el Imperio romano y la enseñanza de Cristo- tienen una misión conjunta. Para Eusebio, como para Prudencio, el politeísmo trae discordia. Solo el monoteísmo puede crear unidad y concordia en la tierra a imagen de la unidad y concordia de la realidad celestial.

Así, este programa de desprestigio de los fundamentos ideológicos del destino glorioso de Roma continúa con la tradición apologética cristiana. La manipulación de la historia no se debe únicamente a la finalidad de transcribirla a las coordenadas de una Historia de la Salvación, sino también a una profunda vocación del poeta por inmortalizar el Imperio romano más allá de los límites del tiempo. Poner bajo la potestad de la divinidad cristiana la historia es una forma de justificar el origen de su grandeza y, también, de garantizar su continuidad.

"Roma ha ejecutado el plan de Dios: la unidad política".[4] Su conversión alcristianismo significó el reencauzamiento de la historia, que Cristo había planeado desde el comienzo de los tiempos, después de que la creencia en los dioses paganos hubiera terminado. Ésta es la causa y origen del mal: creer que los dioses habían fundado el Estado y lo habían empujado a su grandeza. El regreso a la verdadera razón y a la auténtica Historia se debe a la prohibición del culto pagano instituida por Teodosio en el año 381. De esta manera, la conversión de Roma es un hecho histórico aun "más saludable que aquellos trances en que la ciudad fue salvada del rey númida Yugurta (104 a. C) y del romano Catilina (63 a. C) por Mario y Cicerón respectivamente" (*C. Symm.* 1.524ss.).

El tosco valor de los soldados y la ayuda sobrenatural de Dios, de quien proviene el primero, son las razones de la victoria de Pollentia, y no una divinidad pagana, como Símaco pretende al invocar la importancia de la Victoria. El reino de Teodosio es superior a cualquier otro de la historia de Roma, porque bajo su gobierno la ciudad se garantiza un *imperium sine fine* (*C. Symm.* 1. 542). Después de la abolición del culto a los dioses paganos, Roma es "laciudad eterna no sólo en un sentido espiritual sino también político."

Como conclusión parcial de esta primera parte podemos sintetizar diciendo que, para los intelectuales cristianos Dios benefició los esfuerzos de los antiguos romanos con la construcción de "un imperio sin fin" para que se convirtiera en un pueblo universal a partir de una sola religión. La grandeza plena de Roma se construyó sobre la base del Plan salvífico de Dios. Cristo, la Providencia y el valor de sus próceres (personajes bíblicos y mártires) promovieron la edificación de la Roma celestial.

4. RÓDRIGUEZ HERRERA, *op. cit.*, p. 138.

Ahora me gustaría examinar otro caso singular que, como el anterior, demuestra efectivamente la tarea que los intelectuales cristianos de esa época llevaron adelante para absorber la historia romana y convertirla en una Historia de la Salvación.

Los primeros cristianos tenían gran experiencia en cuestiones de combates aunque no todos suponían el derramamiento de sangre. Los primeros testimonios escritos en defensa de la doctrina cristiana se hallan en las cartas de los apóstoles, reunidas en el Nuevo Testamento, donde exhortan a las iglesias a resistir el embate de los paganos. Posteriormente, y con la misma finalidad que sus predecesores, Tertuliano, Minucio Félix, Lactancio, Irineo promueven el nacimiento de la teología cristiana y dan forma estética al género apologético. Esta literatura surge de la necesidad de defender y explicar los misterios de Cristo, por un lado, e inocular la esperanza de un premio celestial para aquellos que se mantuvieran fieles a la palabra divina, aun muriendo por ella. La literatura apologética cumplirá dos funciones en aquellos tiempos desafortunados: una función religiosa que tiende a la exégesis bíblica; la otra, social, que busca preservar latente el mensaje de Cristo.

Cuando el relato histórico cambia (en los albores del siglo IV) y no es ya necesario defender la doctrina contra la religión pagana (aunque existan numerosos residuos, todavía, enquistados en conservadoras familias aristocráticas), el género apologético se transforma, al incorporar otra tópica, más coherente con la nueva situación histórica (en una etapa que algunos historiadores han denominado como 'segunda inculturación'). La lucha es, ahora, contra las sectas que atentan contra la armonía de la Iglesia y la unicidad del mensaje cristiano.

Los primeros apologistas, Tertuliano, Arnobio, Minucio Félix y Lactancio, principalmente, en su intento por defender la nueva doctrina, encontraron que el mecanismo más incisivo y potente para lograr ese fin consistía en desmontar los paradigmas en que se cimentaba la cultura pagana. Numerosos son los ejemplos de este *modus operandi*, desde la crítica a las costumbres religiosas hasta la sátira de la cosmovisión del paganismo. De tal campaña propagandística surgirá una novedosa retórica que desembocará en un tropo antiguo pero poco usado por los escritores de la antigüedad clásica: la alegoría.

De entre los que usufructuaron de esta figura se encuentran Orígenes, Filón de Alejandría y Ambrosio quienes vieron con acierto que el Antiguo Testamento (casi desconocido para el pueblo cristiano) era un reservorio riquísimo de "mitologías" sagradas atractivas para el oído de los fieles y con las cuales podían adoctrinarlo. Los personajes y acontecimientos del Antiguo Testamento son considerados, en la teología cristiana antigua, como "figuras" anticipadas, "anuncios" velados o "tipos" ocultos que se cumplen en plenitud y se manifiestan con claridad en los "antitipos" del Nuevo Testamento. Toma forma, de esta manera, una particular manera de análisis textual: la alegóresis.

La lectura figurada ya sea escatológica, espiritual o simplemente alegórica de los modelos clásicos y de las Sagradas Escrituras es una tendencia propia de la renovación artística operada por los autores de la tardía Antigüedad. Para el autor cristiano el cosmos es un signo analógico universal porque las cosas sensibles tienen un correlato, una semejanza con el mundo suprasensible. De la lectura de los signos esparcidos en la naturaleza es posible

conocer la revelación de Dios a los hombres y, de esta manera, acceder al conocimiento del mensaje verdadero. Con similar criterio los autores cristianos se van a dirigir hacia la interpretación de la historia. Cada evento tiene un correlato con la Historia de la Salvación y la forma de interpretar cada acontecimiento temporal será a partir de la alegoría. Esta operación analógica es posible gracias a que cada cosa o fenómeno tiene un sentido espiritual y es ahí donde los autores cristianos encuentran un espacio holgado para su exégesis por la arbitrariedad que le permite el "juego alegórico".

La teología cristiana invierte el camino lógico-deductivo planteado por la filosofía griega y continuado por la romana, esto es, "entender para creer", para proponer un pensamiento basado en la fe, que va a convertirse en el punto de partida de todo conocimiento. Esa nueva forma de pensamiento tiene sentido dadas las circunstancias en las que se ve envuelta la experiencia del ciudadano de Dios. No debemos olvidar el peligro que acarreó en sus comienzos el desarrollo de la doctrina cristiana, ya que fue considerada por los intelectuales del siglo I d. C. más que un atentado contra las bases religiosas del Imperio, un complot contra el pensamiento racional greco-romano. El filósofo platónico Celso había caracterizado, en su *Discurso verdadero*, al cristianismo como rebelión contra la noción central de la filosofía griega, es decir, contra el logos, y como el rechazo a toda formación cultural (*paideía*), en resumen, como depravación del espíritu griego. Los primeros apologistas se esforzaron por enseñar la excelencia e incluso la superioridad de su religión haciendo comprensible el carácter racional de la fe, lo que da lugar a la teología cristiana. Un ejemplo muy ilustrativo de esta tentativa fue Justino quien, para explicar la encarnación de Cristo en la historia, en su *Apología prima* se apropió de las categoríasmás significativas de la filosofía griega: los conceptos de *nomos y logos*. El apologista reclamó, así, la herencia helénica y hebrea porque, como muchos escritores de la época, pensó que en estas culturas tan ricas como disímiles, está presente el mensaje salvífico del cristianismo (*lógos espermaticós*).

La modalidad de "hablar con parábolas" está justificada como una prefiguración bíblica, pues así se cumplía lo que dijo el profeta: "Hablaré con parábolas; daré a conocer cosas que estaban ocultas desde la creación del mundo" (*Mt.* 13.35). El mensajede Cristo revela "cosas ocultas desde el principio del mundo" y, por la sacralidad de estos misterios, la modalidad discursiva no puede ser otra que una alegoría, esto es, "una figura que encubre el sentido profundo de la verdad divina".

Esta particular modalidad de expresar verdades ocultas puede rastrearse en la antigüedad. Para explicar los niveles de la expresión simbólica, T. Todorov trae el testimonio de Maimónides, en *Guía de los extraviados*, del que nos serviremos para aclarar el sentido de la alegoría en correspondencia con la materia divina:

> El objetivo divino... hizo que las verdades que tienen particularmente por objeto el comprender a Dios les fuesen ocultadas al común de los hombres... A causa de la gravedad y de la importancia de ese asunto, y porque nuestra facultad es insuficiente para comprender el más grave de los temas en toda

> su realidad, se han utilizado las alegorías, los enigmas y las palabras en extremo oscuras, para hablarnos de los temas profundos que la sabiduría divina consideraba necesario exponer. [5]

Y esas palabras en extremo oscuras podían convertirse en un peligro para los escritores cristianos que vieron con recelo ese mensaje divino propagado por la tradición anterior. Por lo tanto, las viejas profecías y las revelaciones antiguas contenidas en la literatura pagana, debían ser sustituidas o, al menos, traducidas a la ideología cristiana. Los autores cristianos de manera sistemática tenían que reemplazar este mensaje "falsamente esperanzador" por el discurso salvador del cristianismo. Pongamos como ejemplo a Virgilio.

En *Georg.* 4. 221-222, el poeta habla de una inteligencia que anima el mundo y que es una divinidad. Por esa razón, la concepción de la creación del mundo expuesta por Virgilio es bien recibida por los escritores cristianos, de manera particular por Minucio Félix (*Octavius*, 19. 1) y Lactancio (*Inst.*1.5.11, 7.3.4-5) quienes vieron esa Edad de Oro virgiliana como la expresión de una visión optimista del milenio, muy diferente a la idea apocalíptica joánica del fin de los tiempos.

Hay otros casos de reformulación de la tradición clásica sobre este tema. El cristianismo primitivo, en especial Orígenes, se interesó por la revelación órfico-pitagórica que se expresa en el Libro 6 de la *Eneida* para poder explicar la concepción de la historia total del mundo como compuesta por siete milenios en el que el último corresponde al reinado de Cristo sobre la tierra, antes de la vida eterna. En su *Divinas Instituciones*, Lactancio recapitula el tema sobre los acontecimientos que sucederán hasta la Parusía, la segunda venida de Cristo, ateniéndose a la interpretación oriental del septenario bíblico:

> ...dado que Dios hizo su obra en seis días, el mundo permanecerá en ese estado seis siglos, es decir seis mil años, ya que el gran día de Dios acaba en un ciclo de mil años (...) Y de la misma forma que Dios trabajó durante aquellos seis días en la creación de tan grandes cosas, su religión y su verdad así también tendrá que trabajar en medio de ellas durante seis mil años, durante los cuales prevalece y domina la maldad. Y, de la misma forma, puesto que él, tras la realización de sus obras, descansó y bendijo al séptimo día, necesariamente sucederá que tras el sexto milenio será abolida de la la tierra toda maldad, reinará durante mil años la justicia y cesarán y desaparecerán los esfuerzos que el mundo soporta desde hace ya mucho tiempo. (VII, 14)

Este tema es de gran interés para Basilio de Cesarea quien también lo emplea para ofrecer una cosmología cristiana. Compuso una obra llamada *Hexameron*, una serie de sermones sobre los 6 días de la creación. Su propuesta consistía en presentar una "cosmología completa" que pudiera dar "un relato del lugar de la humanidad en este mundo, y de su destino."

5. Tzvetan TODOROV, *Simbolismo e interpretación*, Monte Ávila, Caracas, 1992, p. 134.

Los ejemplos anteriores nos permiten aseverar que la revelación de Anquises en el libro 6 de la *Eneida* y la profecía de una segunda venida de Cristo según el Apocalipsis de Juan y las teorías milenaristas parecen confluir en una hipotética imagen de la ciudad de Dios. Pero la imagen impertérrita de la Roma pagana todavía continúa presente en la mentalidad de los cristianos de la época, porque en ella se cifra una ideología política gloriosa estancada en las viejas creencias religiosas. Los autores cristianos se vieron en la necesidad de convertir esa urbe de paganidad en una *ciudad* de carácter ecuménico y eterno como la Roma de los antepasados ilustres, pero situada en el plano celestial y escatológico. La eternidad de Roma ya no puede descansar en la promesa pagana, porque ha llegado a su término con la entronización de Augusto, sino que debe pervivir más allá de las lindes pensados por Virgilio; su imagen, la perpetua idea de la gloria romana, debe ahora descansar en la plenitud de la Historia de la Salvación, que no es otra que en el mundo de las ideas platónicas: la Roma eterna se materializa, así, en la *civitas dei*.

Al principio Orígenes, luego Lactancio y siglos más tarde Prudencio, entre otros, retoman los fundamentos escatológicos del relato virgiliano, el de Anquises y el de Júpiter, para ofrecer una visión universal y soteriológica de la historia de la ciudad eterna: ahora la causa de la grandeza de Roma descansa en la Providencia divina:

> ¿Quieres que te diga cuál fue la causa que elevó a tal altura tus esfuerzos, romano, cuál la protección que ha hecho aumentar tu gloria y le ha dado tal renombre queimpone sus riendas al mundo y maneja sus frenos?" Dios, queriendo unificar pueblos de culturas diversas, decidió que se sometiera a un solo mando toda tierra de costumbres civilizadas y soportara los suaves lazos de un yugo concorde, para que el amor a la religión mantuviera unidos los corazones de los hombres; pues no hay unión digna de Cristo si un espíritu único no aúna los pueblos involucrados. (*Symm.* 2.583-592)

Esta tendencia común en la historiografía cristiana, como Averil Cameron[6] afirma, se encuentra en Eusebio de Cesarea cuya concepción cristiana de la historia señala una progresión que va desde la ley mosaica, a través del desarrollo de la filosofía griega, representada sobre todo por Platón, hacia el logro de la *pax Augusta*, que fue la única que proporcionó el escenario necesario para la venida de Cristo y la difusión del cristianismo. Eusebio de Cesarea y Jerónimo llevan adelante un programa de asimilación y renovación del discurso hegemónico romano con el objeto de realizar una revisión crítica de la historia desde el origen del imperio de Augusto hasta el advenimiento del cristianismo, a través de una dialéctica que confronta el imaginario pagano con la Historia de la Salvación.

Una de las maneras de dar forma y sentido al pasado en concordancia con ideas contemporáneas fue, paradójicamente, a través de la vía de la profecía, la escatología y el

6. Averil CAMERON, "Remaking the Past", en G. W. BOWERSOCK, Peter BROWN, Oleg GRABAR (eds.), *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World*, 1999, Cambridge MA y Londres, Harvard University Press, p. 2.

milenarismo. Hay una confrontación por un poderoso sentido de rivalidad y competición. Creció una industria del oráculo. Apelar a latradición fue otra forma de reclamar el pasado. Sin embargo, el empleo de todo este material tiene su costo. Es necesario enmendar las falsedades transmitidas en oráculos y profecías, e incluir esta historia romana dentro de la Historia Sagrada.

Con las referencias bíblicas, en especial las revelaciones de Isaías sobre elnacimiento del Salvador y la profecía joánica sobre el fin de los tiempos, se asocian las del tipo pagano, los oráculos sibilinos y los vaticinios de los vates y escritores antiguos. Se trata de un tráfico deliberado de predicciones cuya única intencionalidad fuereunirlas bajo un orden mayor. El caso de Proba, es un buen ejemplo de este mecanismo de asimilación y transformación. Según La Fico Guzzo y M. Carmignani, "… la poetisa transmite el concepto de una revelación divina progresiva, que la lleva a no desechar las voces oraculares de la Antigüedad, sino a considerarlas un camino hacia la plenitud dela revelación cristiana".[7]

El tratamiento del pasado clásico por parte del cristianismo presentó varias aristas: podía aproximarse en el nivel de la cultura clásica, ser atacado como falso y demoníaco por sus asociaciones paganas, o neutralizado al ser absorbido en la estructura cronológica cristiana que comenzaba con la creación y ubicaba la historia mundial en sucesivas fases posteriores. En pocas palabras, es tarea divina del autor cristiano rectificar la Historia. La absorción de la historia pagana y la corrección de sus principios rectores permiten reconstruir un futuro promisorio para Roma.

Si como Walter Benjamin dice "las alegorías completan y niegan el vacío en el que se presentan",[8] entonces podemos pensar que la alegoría aparece allí donde no se puede dar respuesta satisfactoria a hechos de la historia antigua, o, mejor aún, donde deba preservarse "la justa interpretación" de la Historia de la salvación. En este caso, la alegoría se convierte en un modo de reparación redentora.

En conclusión, quisiera finalizar citando palabras de Kurl Smolak: "se entiende por alegoría a un evento históricamente verdadero que alberga un sentido más profundo detrás de la fachada exterior de los eventos".[9] Y, sin duda, ese sentido profundo de la historia reescrita por los intelectuales cristianos sobre la base del recurso de la alegoría no es otro que la convicción de que literatura, historia y teología se funden para ponerse al servicio de un Plan salvífico y universal, en una Historia de la Salvación.

---

7. María Luisa LA FICO GUZZO y Marcos CARMIGNANI (introducción, traducción y notas), *Proba. Cento Vergilianus de Laudibus Christi. Ausonio. Cento Nuptialis*, EdiUns, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2012, p. 51, nota 19.
8. Walter BENJAMIN, *The Origin of German Tragic Drama*, Literary Criticism, Londres, 1977, pp. 232-33.
9. Kurl SMOLAK, "Epic poetry as exegesis: 'The song of the good war' (Eupolemius)" en Willemien OTTEN and Karla POLLMAN (eds.), *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity: The Encounter betweenClassical and Christian Strategies of Interpretation*, Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 231-244, p. 234.

EL TRATAMIENTO DE LOS ELEMENTOS RELIGIOSOS EN LA COMPILACIÓN CAROLINGIA EN GALÉS MEDIO

Luciana Cordo Russo
PHILIPPS-UNIVERSITÄT MARBURG
luciana.cordorusso@uni-marburg.de

En los estudios literarios medievales, los fenómenos de intercambio cultural nos permiten reconstruir espacios de convergencia y transmisión de lenguas y textos. Uno de los modos en los que se manifiesta la reciprocidad entre diferentes mundos culturales es la traducción. Frente a la obra a traducir, el traductor pone en marcha toda una serie de estrategias para volcar a la lengua y cultura metas, no solo la forma, el estilo y los significados particulares de su fuente, sino además, los valores transmitidos a través de ella. No obstante, el traductor es el primer intérprete: trabajando dentro de una tradición literaria propia bajo determinadas condiciones socio-históricas, decodifica y recodifica el texto fuente a nivel semántico, sintáctico y pragmático acomodándolo al sistema literario meta y a los propósitos y/o expectativas del o los comanditarios y su público. La traducción se entiende, de este modo, como interfaz entre diferentes códigos lingüísticos, literarios y culturales, y puede ubicarse en un *continuum* que abarca desde el extremo más cercano al texto fuente, en el que se privilegia su reproducción, hasta el punto más distante a este, que marca la tendencia hacia la aceptabilidad en la lengua y cultura metas.[1] Las posiciones intermedias son muy variadas y expresan distintas estrategias de transferencia.

En esta presentación se estudiará un caso de traducción de la llamada "materia de Francia" de acuerdo con la triple clasificación propuesta por Jean Bodel a principios del siglo XIII en el prólogo a *La chanson des Saisnes*. Allí el autor distinguía entre cuentos de Bretaña que "sont si vain et plaisant", es decir, superficiales y placenteros, y cuya función consiste en entretener; cuentos de Roma, que "sont sage et de san aprenant", de carácter didáctico y académico, que enseñan valores y comportamientos; por último, los cuentos de Francia, "de voir chascun jor apparant", "son más verdaderos cada día" y, en su opinión, transmitían la verdad histórica.[2]

1. Esta noción deriva de los Estudios de Traducción, en especial de los Estudios Descriptivos de Traducción. Para la definición que utilizamos aquí véase Eugene NIDA, "Theories of Translation", *Traduction, Terminologie, Rédaction*, 4 (1991), pp. 19-32; Susan BASSNETT, *Translation Studies*, Londres y Nueva York, Routledge, 2002; Werner KOLLER, "The Concept of Equivalence and the Object of Translation Studies", Target, 7.2 (1995), pp. 191-222; Gideon TOURY, *Descriptive Translation Studies – and Beyond,* Amsterdam y Philadelphia, J. Benjamins, 1995. Las ideas acerca del traductor provienen fundamentalmente de André LEFEVERE, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992, y Lawrence VENUTI, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995. El concepto de "continuum" puede hallarse en Sándor HERVEY e Ian HIGGINS, *Thinking French Translation*, Londres y Nueva York, Routledge, 2002. Estas propuestas resultaron muy productivas para pensar dos casos de traducción al galés medio en mi tesis doctoral, "The Reception of Medieval French Narrative in Medieval Wales: the Case of *Chwedyl Iarlles y Ffynnawn* and *Cân Rolant*", Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2015.
2. Jean BODEL, *La chanson des Saisnes*, ed. Annette Brasseur, Ginebra, Droz, 1989, vv. 6-11.

Algunas composiciones pertenecientes a esta materia de Francia fueron muy populares durante la Edad Media y se difundieron por toda Europa, suscitando traducciones a lenguas vernáculas como, por ejemplo, inglés medio, antiguo nórdico, alto alemán medio y galés. En efecto, durante la segunda mitad del siglo XIII se comenzó a compilar en el reino de Gales una historia de Carlomagno que comprende la traducción de dos poemas épicos franceses; a saber, *Pèlerinage de Charlemagne* y *Le Romans do Otinel*, conocidos en galés como *Pererindod Siarlymaen* y *Rhamant Otuel*, respectivamente, y una versión incompleta de *La chanson de Roland*, *Cân Rolant*, insertada como capítulo XXI de la *Crónica del Pseudo-Turpín*, la *Historia de Vita Caroli Magni et Rotholandi*. En las páginas siguientes me centraré en el modo en que se subraya el carácter religioso de los textos vernáculos traducidos, esto es, *Pererindod*, *Otuel* y *Cân Rolant*, y cómo interviene la divinidad en los relatos en relación con la motivación narrativa.

En primer lugar, quisiera dedicar unas palabras a contextualizar brevemente las traducciones galesas, sobre todo porque se trata de obras que, si bien evidencian la popularidad y difusión de la materia carolingia por toda Europa y la atracción que generaban estas historias en las aristocracias locales, han sido desatendidas por la crítica durante mucho tiempo debido a su naturaleza secundaria, su falta de "originalidad", razón por la cual solo una, *Cân Rolant*, cuenta con edición crítica.[3] La tradición textual es compleja y deja entrever varias etapas de compilación. La transmisión manuscrita sugiere que los textos carolingios disfrutaron de cierta popularidad en Gales durante los siglos XIII y XIV: fueron leídos, copiados y modificados. Se pueden distinguir tres órdenes diferentes en los manuscritos existentes: en la mayor cantidad de ellos (mss. Peniarth 8i y 8ii, Peniarth 7, todos estos de finales del siglo XIII y principios del XIV, Peniarth 10 de la mitad del s. XIV y Cwrtmawr 2 de 1543) la disposición de los textos es *Pererindod*, *Crónica del Pseudo-Turpín* capítulos I-XX (a), *Cân Rolant, Crónica del Pseudo-Turpín* capítulos XXII-XXXII (final faltante)(b), mientras que los mss. Peniarth 9 (1336) y Peniarth 5 (Libro Blanco de Rhydderch, c. 1350) traen *Crónica* (a), *Otuel, Pererindod, Cân Rolant, Crónica* (b - incluido el capítulo XXXIII) y solo en uno, Jesus College 111 (Libro Rojo de Hergest, c. 1375-c.1425), *Pererindod* fue copiado varios folios después del conjunto formado

3. Annalee REJHON (ed. y trad.), *Cân Rolant: The Medieval Welsh Version of the Song of Roland*, California, University of California Press, Publications in Modern Philology vol. 113, 1984. Se citará siempre siguiendo esta edición, reenviando al número de sección entre paréntesis, con traducción propia. Una excepción importante es el volumen de Williams de 1930, quien edita todos los textos carolingios galeses que se conservan en uno de los manuscritos, el Libro Rojo de Hergest. Stephen WILLIAMS (ed.), *Ystorya De Carolo Magno o Lyfr Coch Hergest,* Cardiff, University of Wales Press, 1968. Con anterioridad, los investigadores contaban con la edición y traducción publicada por Robert Williams en 1878 bajo el título *Campeu Charlymaen* ("Hazañas de Carlomagno"); esta obra resulta bastante insuficiente puesto que el editor evidentemente utilizó más de un manuscrito de base sin mencionar exactamente cuáles (Roberts WILLIAMS [ed. y trad.], Campeu Charlymaen. *The Gests of Charlemagne, and Bevis of Hampton*, London, Thomas Richards, 1878). Posteriormente, en 1908, otro Robert Williams tradujo todos los textos excepto *Pererindod* y los publicó con una larga introducción (Rev. Robert WILLIAMS, *The History of Charlemagne: A Translation of "Ystorya de Carolo Magno" with a Historical and Critical Introduction*, London, Honorable Society of Cymmrodorion, 1907). Mención aparte merece Watkin, quien tempranamente se interesó por las traducciones al galés medieval en general y, en el caso de la compilación estudiada aquí, incluso reprodujo pasajes enteros (Morgan WATKIN, "The French Literary Influence in Mediaeval Wales", *Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion*, Session 1919-20 (1921), pp. 1-81.

por *Historia* (a), *Otuel, Cân Rolant, Crónica* (b - incluído el capítulo XXXIII).[4] Como propone Erich Poppe, esto indica cierta fluidez durante toda la transmisión textual del material.[5] La *Crónica del Pseudo-Turpín* se propone como marco narrativo de las diferentes composiciones carolingias, así también lo sugiere el colofón del traductor Madog ap Selyf, ubicado al final del capítulo XX, en el que se resume (a modo de "lista de contenidos") los tópicos de los textos incluidos: el viaje de Carlomagno a Jerusalén, la Batalla de Roncesvalles y la muerte del emperador en Aquisgrán (por mencionar hechos representativos de cada uno); al final, se nombra al traductor de la *Crónica*, el propio Madog. Ahora bien, no todas las historias están de manera coherente tejidas dentro de este macrorrelato: *Pererindod* se ubica en una posición externa respecto de la *Crónica* en dos de los agrupamientos y de los textos enmarcados por ella, lo cual sugiere cierto carácter independiente, mientras que *Otuel* es una interpolación claramente posterior, cuyos hechos ni son mencionados por Madog.

Asimismo, en tanto que *Pererindod, Cân Rolant* y la *Crónica del Pseudo-Turpín* se conservan en ocho manuscritos, *Otuel* solo aparece en tres de ellos (Libro Blanco, Peniarth 9 y Libro Rojo). De acuerdo con Rejhon, la traducción de la *Crónica del Pseudo-Turpín* no se produjo hasta c. 1275, momento en el que se insertaron *Pererindod* y *Cân Rolant*, que ya habían sido traducidos durante la primera mitad del siglo XIII.[6] Finalmente, poco antes de 1336 (fecha que el copista Jeuan yscolheic ["Juan el erudito"] anota en Peniarth 9), se agregó *Otuel* al conjunto, por razones que aún no se han dilucidado de forma completa.

Los textos además cuentan con colofones que los asocian con diferentes regiones y miembros de la aristocracia galesa, que serán presentados sucintamente a continuación.[7] Como ya dijimos, Madog ap Selyf es invocado como traductor de la *Crónica*: "Madog ap Selyf cambió este libro del latín al galés por solicitud y deseo de Gruffudd hijo de Maredudd hijo de Owain hijo de Gruffudd hijo de Rhys" ("Ar llyuyr hwnn a ymchoeles Madawc ap Selyf o Ladin yg Kymraec, o adolwyn a deissyf Grufud vab Maredud ab Owain ab Grufud ab Rys").[8] Madog era desde luego un monje de Llanbadarn Fawr, una comunidad religiosa organizada

4. La datación de los manuscritos está tomada de Daniel Huws, *Medieval Welsh Manuscripts,* Cardiff y Aberystwyth, University of Wales Press, 2000, pp. 58-64, salvo la de Cwrtmawr, para la cual seguimos a REJHON, *op. cit.*, p. 15. Existen, además, dos copias modernas, Peniarth 183 (1582-86) y Llanstephan 148 (1697), que reproducen el texto de Peniarth 10 y Jesus College 111, respectivamente, y tres manuscritos perdidos. Véase REJHON, ibídem, pp. 2-21, para una descripción completa de todos los testimonios.
5. Erich POPPE, "Charlemagne in Ireland and Wales: Some Preliminaries on Transfer and Transmission", en Jürg GLAUSER y Susanne KRAMARZ-BEIN (eds.), *Rittersagas: Übersetzung - Überlieferung – Transmission*, Tubinga, A. Francke, 2014, pp. 169-190.
6. REJHON, *op. cit.*, p. 75. Cf. Barry LEWIS, "Rognvaldr, King of Man and the Isles, and the Welsh Charlemagne Stories", ponencia presentada en el *XVI International Congress of Celtic Studies*, Bangor, julio 2019.
7. Para un tratamiento completo de este tema véase REJHON, *op. cit.*, pp. 68-75, y Natalia PETROVSKAIA, *Medieval Welsh Perceptions of the Orient*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 85-100, quien ofrece un cuadro muy útil en p. 87 y revisa alguna de las afirmaciones de Rejhon. Como indica la autora, la posición de los colofones en relación con los textos se mantiene a pesar de la fluidez textual (p. 86).
8. S. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 40.

sobre la base del *clas*,[9] que trabajaba para Gruffudd hijo de Maredudd, descendiente de Rhys de Deheubarth (su tatarabuelo) y rey durante los años 1265-1282, razón por la cual –para precisar un poco más la datación "c. 1275" apuntada en el párrafo anterior– el trabajo fue sin duda realizado entre esas fechas.[10]

Este mismo Madog también le dedica a Gruffudd una traducción del *Transitus Mariae* o *Asunción de la Virgen* (que comienza "yn y mod hwnn y treithir val yd aeth meir y nef")[11] y, además, hecho no menor, su hermana Efa encargó la traducción de otro texto religioso al monje Gruffudd Bola, el *Credo de San Atanasio* o *Quicumque vult*, en algún momento del último cuarto del siglo XIII, es decir, en los alrededores o incluso en simultáneo con la traslación de la crónica turpiniana.[12] Se evidencia aquí el compromiso literario de esta dinastía, cuyo antepasado más ilustre, conocido como *Yr Arglwydd Rhys* ("El Señor Rhys", rey 1155-1197), había sido un activo patrocinador de las artes y los monasterios durante la segunda mitad del siglo XII que "demonstrated an interest in the literary, musical, spiritual and economic contributions that other cultures – including that of the intrusive Anglo-Normans – had to offer the Welsh".[13] El interés de esta familia en obras devocionales como el *Credo de Atanasio* o la *Asunción de la Virgen* también se relaciona con tópicos subrayados en las traducciones carolingias, tal como la fe cristiana, la salvación y la vida más allá de la muerte.

En segundo lugar, al final de *Pererindod*, todos los manuscritos excepto uno establecen que cierto "Reinallt urenhin yr ynyssed" ("Reginald, rey de las islas") ordenó "[t]rossi" ("cambiar") las hazañas de Carlomagno "o Rwmawns yn Lladin" ("del romance al latín").[14] Este mismo Reinallt es interpelado en un pasaje ubicado antes de *Otuel*, y luego antes de que en los manuscritos Peniarth 9 y Libro Blanco de Rhydderch que se conoce como "nota a Reinallt". Cualquier conclusión relativa a la identidad de este hombre, a la posible fuente de la traducción y a su transmisión, depende del grado de veracidad que asignemos a este colofón. Se ha argumentado que se trata de Rognvaldr, rey de la Isla de Man y las Islas Occidentales (1187-1226), cuya hija se había casado con Rhodri, hijo de Owain Gwynedd,

9. El *clas* era la comunidad eclesiástica nativa en el País de Gales, formada por un abad (que podía ser también obispo) y un grupo de canónigos. Todos recibían una parte del ingreso de la iglesia, estaban usualmente casados, y pasaban su propiedad y su oficio eclesiástico a sus hijos. Para esta definición, véase Robert REES DAVIES, *The Age of Conquest. Wales 1063-1415*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 174. El patronímico de Madog es lo que sugiere su pertenencia al *clas* de Llanbadarn Fawr y no a un monasterio.

10. S. WILLIAMS, op.cit. p., XXXI.

11. "De este modo se trata sobre cómo María fue al cielo". Para el desarrollo del culto mariano en Gales a partir de la conquista normanda y durante los siglos XII y XIII véase Jane CARTWRIGHT, *Feminine Sanctity and Spirituality in Medieval Wales*, Cardiff, University of Wales Press, 2008, pp. 8-66.

12. Henry Lewis, "Credo Athanasius Sant", *The Bulletin of the Board of Celtic Studies*, 5.3 (1930), pp. 193-203. Sobre este texto véase ahora Elena PARINA y Erich POPPE, "Sometimes Word-for-Word, Sometimes Sense-by-Sense: Translating the Athanasian Creed into Welsh", *Cambrian Medieval Celtic Studies,* 82 (2021), pp. 51-66.

13. Catherine MCKENNA, "Reading with Rhydderch: Mabinogion Texts in Manuscript Context", Anders AHLQVIST y Pamela O'NEILL (eds.), *Language and Power in the Celtic World. Papers from the Seventh Australian Conference of Celtic Studies*, 30 September-2 October 2010, Sydney, The University of Sidney, 2011, pp. 205-17, pp. 210-211. Sus descendientes también serían patrocinadores de literatura y manuscritos en el siglo xiv: Rhydderch hijo de Ieuan Llwyd de Parcrhydderch (c.1325-c.1398/99) encargó el Libro Blanco de Rhydderch (que lleva su nombre); sus padres habían apoyado a la primera generación de poetas *cywydd* (en referencia a un nuevo estilo de composición poética), en especial a Dafydd ap Gwilym.

14. S. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 204.

tío de Llewelyn el Grande, rey de Gwynedd (1216-1240); de este modo, a través de sus lazos familiares con el norte de Gales, Rognvaldr estaba conectado con Deheubarth, para cuyos reyes trabajaba Madog y se elaboró la primera compilación carolingia.[15] Recientemente, Petrovskaia ha cuestionado esta hipótesis y ha propuesto que este individuo debe ser identificado con Reginald de Braose (†1228), uno de los señores de la marca galesa que poseía vínculos estrechos con las dinastías tanto de Deheubarth como de Gwynedd gracias a alianzas matrimoniales. El título "rey de las islas" debe ser interpretado, de acuerdo con la autora, como reemplazo del nombre familiar en tiempos posteriores, cuando las casas estaban enemistadas, una alteración que pudo haber empeorado debido a errores de escribas o copistas.[16] No obstante, hasta que no contemos con una edición crítica de todos los textos galeses y se tenga un mejor conocimiento de la compilación, este asunto permanecerá irresuelto, y toda propuesta será, por necesidad, muy especulativa: nada conecta a Reginald con otra traducción que no sea *Pererindod*, y el encargo de una traducción latina, como sostiene el colofón, bien puede ser únicamente un recurso de autoridad, o puede estar relacionado con otro texto como resultado de un desplazamiento y posterior recolocación equivocada del pasaje.[17]

Como ya se mencionó, el marco narrativo para las composiciones en una parte de la tradición textual viene dado por la *Historia de Vita Caroli Magni et Rotholandi*, el cuarto de cinco libros que componen la compilación conocida como *Liber Sancti Jacobi* (c. 1140), cuyo principal testimonio es el famoso *Codex Calixtinus*. Se trata de un texto latino inmensamente popular: se conserva en más de ciento setenta manuscritos, excluyendo fragmentos, pertenecientes a cuatro familias distintas.[18] El libro está atribuido a un contemporáneo de Carlomagno, Turpín, Arzobispo de Reims, uno de los guerreros que murió en Roncesvalles. La traducción galesa –al igual que la inglesa, nórdica e irlandesa– deriva de una versión insular de la crónica, una familia particular de manuscritos conocida como Turpín C, caracterizada por contener un prólogo (la carta de Turpín a Leoprandus), entre treinta y treinta y cuatro capítulos, y

15. REJHON, *op.cit.*, pp. 29-30. Esta idea ha sido elaborada en Annalee REJHON, "Llywelyn Fawr, Reginald of the Isles and King John: A Medieval Trifecta", conferencia presentada en 42nd California Celtic Conference, California, 2020. LEWIS, op. cit, por su parte, le asigna a Rognvaldr un papel menor en la elaboración de la compilación galesa. De acuerdo con LEWIS, habría estado involucrado solamente en la transmisión del *Pèlerinage* a Gales.

16. PETROVSKAIA, *op. cit.*, pp. 94-100.

17. En la traducción al alto alemán medio del *Cantar de Roldán*, Konrad der Pfaffe realiza una afirmación idéntica al sostener que la historia del emperador había pasado de francés a alemán a partir de la lengua de los *clerici y literati*: "Taking it just as it appears in the book – written in French – I put it first into Latin and from there into German." J. W. THOMAS (trad.), *Priest Konrad's Song of Roland*, Columbia, Camden House, 1994, p. 107; esta misma opinion mantiene Mark Chinca en "Konrad's Rolandslied", Karen Pratt (ed.), *Roland and Charlemagne in Europe: Essays on the Reception and Transformation of a Legend*, Londres, King's College London Centre for Late Antique and Medieval Studies, 1996, pp. 127-47, p. 131. Nótese, sin embargo, que la traducción al irlandés de la *chanson de geste Fierabras* deriva de una traducción latina producida en Irlanda y conservada en el manuscrito Trinity College Dublin 667, donde también se halla una versión en latín de la *Crónica del Pseudo-Turpín*. Véase Aisling BYRNE, "Translating the Crusades in Late Medieval Ireland", Aisling BYRNE y Victoria FLOOD (eds), *Crossing Borders in the Insular Middle Ages,* Turnhout, Brepols, 2019, pp. 161-177.

18. Cyril MEREDITH-JONES, *Historia Karoli et Rotholandi, ou chronique du Pseudo-Turpin. Textes revus et publiés d'après 49 manuscrits*, París, Droz, 1936. Puede encontrarse un buen resumen de los libros y una traducción al inglés en Kevin POOLE (trad.), *Chronicle of Pseudo-Turpin*, Nueva York, Itaca Press, 2014.

tres apéndices, y preservarse principalmente en códices ingleses.[19] Otro autor, Foote, en su análisis del Turpín nórdico, también señala que esta clase insular de manuscritos tenía una conexión con las islas británicas y que esta era "the route by which much romance literature reached Norway and Iceland in the early middle ages".[20] Parece acertado concluir, de este modo, que los traductores galeses trabajaban dentro de las tradiciones que circulaban en Inglaterra.

Respecto de las fuentes vernáculas, *La chanson de Roland* es un poema épico muy conocido, por lo que basta precisar que la versión galesa deriva, en su mayor parte, del manuscrito de Oxford, pero exhibe elementos que se encuentran en la versión de Venecia 4 (Biblioteca Nazionale Marciana, ms. Fr. Z.4 [225], que conjuga la versión asonante con la rimada).[21] En líneas generales, el *Roldán* galés presenta una versión abreviada de dos episodios, a saber, la traición de Ganelón y la Batalla de Roncesvalles, que es el que recibe mayor atención. El resto de los episodios –el regreso de Carlomagno y su triunfo sobre los paganos, que incluye el episodio de Baligant y el juicio a Ganelón– están subsumidos en la Crónica del *Pseudo-Turpín*.

Le *romans do Otinel*, como es llamado en el *explicit* de uno de los manuscritos, es un poema fechado entre finales del siglo XII y principios del XIII.[22] La traducción galesa sigue, en general, la versión preservada en el manuscrito Middlehill actualmente conservado en la Fundación Martín Bodmer en Suiza (Cologny, Fondation Martin Bodmer 168), ff. 211a-222b, copiado cerca del final del siglo XIII o principios del XIV.[23] Sin embargo, algunos pasajes se acercan a la versión continental conservada en el ms. Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, Reginensi Latini 1616, fols. 93-102 y 109-24 (s. XIV), editada por Guessard y Michelant de 1859.[24] Un último testimonio, el fragmento conocido como "de Mende", de 292 versos, actualmente París, BnFr, nouv. acq. 5094 (fines

19. MEREDITH-JONES, *op. cit.*, pp. 12-13, p. 22; Ronald WALPOLE, "Note to the Meredith-Jones Edition of the *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin*", *Speculum* 22, 2 (1947), pp. 260-262; Stephen SHEPHERD, "The Middle English *Pseudo-Turpin Chronicle*", *Medium Aevum* 65, 1 (1996), pp. 19-34, André DE MANDACH, *Naissance et développement de la chanson de geste en Europe*, vol I, Ginebra, Droz, 1961.

20. Peter Foote, *The Pseudo-Turpin Chronicle in Iceland. A Contribution to the Study of the Karlamagnús saga, Londres,* London Mediæval Studies, University College, 1959, p. 3.

21. Para las versiones francesas véase, por un lado, la edición del manuscritos de Oxford de Ian SHORT (ed.), *The Song of Roland*, Joseph DUGGAN *et al.* (eds.), *La Chanson de Roland – The Song of Roland*: *The French Corpus,* vol. 1, Turnhout, Brepols, 2005, y la de Venecia 4 de Robert COOK (ed.), *La Chanson de Roland. The Venice 4 Version*, DUGGAN *et al.*, ibídem.

22. De acuerdo con Camps, "du plus ancien témoin d'Otinel (...) paraît venir confirmer une datation antérieure au XIIIe siècle". Jean-Baptiste CAMPS, "Otinel et l'Europe: éléments pour une histoire de la diffusion de la geste", Marianne AILES, Philip BENNETT y Anne COBBY (dirs.), *Epic Connections / Rencontres épiques: Proceedings of the Nineteenth International Conference of the Société Rencesvals*, Oxford, 13-17 August 2012, Edinburgo, Société Rencesvals British Branch, 2014, pp. 137-56, p. 142. CAMPS ha publicado transcripciones de todos los testimonios de *Otinel* en Jean-Baptiste CAMPS, "*La Chanson d'Otinel*: édition complète du corpus manuscrit et prolégomènes à l'édition critique", Tesis doctoral, París, Université Paris-Sorbonne, 2 vols, 2016. Disponible en https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-01664932. Sobre los problemas de datación véase también Phillipa HARDMAN y Marianne AILES, *The legend of Charlemagne in medieval England: the matter of France in Middle English and Anglo-Norman literature*, Cambridge, D.S. Brewer, 2017, p. 39, n. 24.

Para una discusión más acabada sobre *Otuel,* su lugar dentro de la compilación carolingia, su fuente y sus diferencias respecto del resto de las traducciones inter-vernáculas véase Luciana CORDO RUSSO, "Translating Charlemagne for Welsh Audiences: the Case of *Rhamant Otuel*", de próxima aparición en Helen FULTON y Sif RIKHARDSDOTTIR, *Charlemagne in the Norse and Celtic Worlds,* Bristol Studies in Medieval Cultures, D.S. Brewer.

23. CAMPS, op. cit., pp. 142-143.

24. François GUESSARD y Henri MICHELANT (eds.), *Otinel*, París, Vieweg, 1859.

del s. XII o principios del XIII) pertenece a la misma familia que Middlehill.[25] No obstante, la comparación de varios pasajes sugiere que ninguno de ellos es la fuente de *Otuel*, sino que este desciende de una versión hoy perdida que pertenecía a la rama Cologny-"de Mende".[26] El tópico central de la obra es la conversión del valiente sarraceno Otuel, quien luego sobresale en la lucha contra los paganos que han conquistado la ciudad de Roma y desafían a Carlomagno.

El *Pèlerinage de Charlemagne* (también conocido como *Voyage de Charlemagne à Jerusalem et à Constantinople*) se conservaba en un único manuscrito, London, British Library, ms. 16, que se ha extraviado.[27] Se trata de un poema anglonormando compuesto durante el tercer cuarto del siglo XII que fusiona hagiografía, parodia y épica, elementos que, junto con el retrato de Carlomagno y sus guerreros en la corte del emperador de Constantinopla, incitan la pregunta acerca de la inclusión del cantar en la compilación galesa.[28] Luego de que su esposa afirmara que el rey más poderoso es Hugo, emperador de Constantinopla, Carlomagno parte hacia Oriente acompañado por los Doce Pares de Francia. Durante su viaje a Constantinopla, se detiene en Jerusalén, donde el Patriarca le obsequia un conjunto de reliquias vinculadas a Cristo y a la Virgen María, que incluso operan el milagro de curación de un paralítico y que el emperador se lleva a París. Después de su llegada a la corte oriental, se entretienen durante un banquete proclamando "gabs", fanfarronadas llamadas *gware* ("broma") en galés, autodesafíos extravagantes e hiperbólicos que, si se cumplieran, serían extremadamente ofensivos para el emperador. En Constantinopla y a instancias del Patriarca, Carlomagno jura luchar contra los paganos, promesa que cumple luego en Roncesvalles.

Los principales temas tratados en estas *chansons de geste* están conectados con, e informados por, en mayor o menor medida, un conjunto de valores: la configuración del héroe épico como guerrero cristiano, la venganza como obligación señorial, los lazos entre el rey y sus hombres, la camaradería y la amistad, la relación entre los individuos y el poder, y la traición. Estos textos expresan, como afirma claramente la crítica Sharon Kinoshita, que "Ser cristiano significa menos adherir a ciertos principios teológicos que acordar con una serie de creencias y prácticas culturales, que incluye aceptar a Carlomagno como señor".[29] Más aún, aristocracia, valores militares y ser cristiano son indisolubles y los cantares de gesta exaltan estos puntos. En este sentido, la épica anglonormanda ofrecía un conjunto de valores y de modos de comportamiento que eran muy interesantes para los líderes galeses. Además, presentaban un tono épico reconocible que podía adaptarse fácil y adecuadamente

25. Ernest LANGLOIS, "Deux fragments épiques. *Otinel, Aspremont*", *Romania* 12 (1883), pp. 433-58, p. 435. Se han encontrado, además, cuatro versos en un manuscrito datado en 1267 que parecen provenir de una versión de *Otinel* que también circulaba en el contexto anglonormando (CAMPS, "La Chanson d'Otinel", vol. I, pp. CXV–CXXVI; HARDMAN y AILES, *op. cit.*, p. 152).
26. CORDO RUSSO, *op. cit.*
27. Isabel DE RIQUER (ed. y trad.), *Le Pèlerinage de Charlemagne*, *La peregrinación de Carlomagno*, Barcelona, Quaderns Crema, 1984. Todas las citas están tomadas de esta edición.
28. Para una discusión mayor respecto de la combinación genérica véase Massimo BONAFIN (ed. y trad.), *Viaggio di Carlomagno in Oriente*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2007, "Introduzione".
29. Sharon KINOSHITA, "Political Uses and Responses: Orientalism, Postcolonial Theory, and Cultural Studies", William KIBLER y Leslie ZARKER MORGAN (eds.), *Approaches to Teaching the Song of Roland*, Nueva York, Modern Language Association of America, 2006, pp. 269-280, p. 274.

a la tradición nativa, que contaba entre sus filas con textos de tono comparable, como el poema heroico *Y Gododdin*. De este modo, aquí juega un papel fundamental el traductor, quien interpreta y recodifica el texto fuente, tanto a nivel lingüístico (estilístico y semántico) y de género cuanto temático e ideológico, para acomodarlo a la lengua y cultura metas. El primer gran giro de traducción es el pasaje del verso a la prosa, puesto que la tradición literaria galesa no contemplaba la opción de narraciones extensas en verso.

En los casos de *Cân Rolant* y *Pererindod* se observa una tendencia a lo que se conoce, dentro de los Estudios Descriptivos de Traducción, como "traducción balanceada", es decir, un compromiso mayor entre el texto fuente y la cultura y lengua metas, y, al mismo tiempo, un esfuerzo por cumplir con las expectativas de la cultura meta. Por el contrario, y muy probablemente debido al contexto de producción, el traductor de *Otuel* sigue mucho más de cerca su fuente y tiende hacia la extranjerización del texto meta, es decir, intenta mantener las diferencias culturales y llevar al lector hacia el marco cultural de la lengua fuente.[30]

De esta manera, uno de los procedimientos que adopta el traductor en *Cân Rolant* y *Pererindod* consiste en enfatizar ciertos temas, muchas veces ya presentes en su contraparte anglonormanda, a través de su expansión o de la introducción de pasajes para explicitarlos o ejemplificarlos. Este es el caso de la camaradería, la solidaridad y la focalización particular en los valores cristianos guerreros y en los mecanismos de intercambio.[31] Estas modificaciones también se expresan mediante la elección léxica del traductor y de los comentarios que añade. Toda la red de términos con fuertes connotaciones religiosas, éticas y morales se reacomodan, así, al contexto galés, adquiriendo nuevas significaciones. Estos procesos de traducción pueden describirse y explicarse a partir del campo literario de la lengua galesa pero, en algunas oportunidades, responden a cuestiones extraliterarias.

En cuanto al aspecto religioso y los valores guerreros cristianos, que son los que nos importan en esta ocasión, se observa una marcada acentuación y un particular interés en la vida después de la muerte, el martirio, la salvación, la conversión a la fe cristiana, la cruzada contra el infiel y la idea de guerra santa.[32] Como indica Petrovskaia, este énfasis es perceptible

30. El concepto de extranjerización proviene de VENUTI, op. cit., p. 20. Una discusión más completa respecto de la distinta recepción y traducción de estos tres poemas franceses puede hallarse en CORDO RUSSO, op. cit.
31. Temas analizados por Annalee REJHON, "The Roland-Oliver Relationship in the Welsh Version of the Chanson de Roland", *Romance Philology,* 35.1 (1981), pp. 234-41, y Erich POPPE, "Charlemagne in Ireland and Wales: Some Preliminaries on Transfer and Transmission", en Jürg GLAUSER y Susanne KRAMARZ-BEIN (eds.), *Rittersagas: Übersetzung - Überlieferung – Transmission,* Tubinga, Francke, 2014, pp. 169-90 y "Cultural Transfer and Textual Migration: Sir Bevis comes to Ireland", en Wolfram R. KELLER y Dagmar SCHLÜTER (eds), "*A Fantastic and Obstruse Latinity?": Hiberno-Continental Cultural and Literary Interactions in the Middle Ages*, Studien und Texte zur Keltologie 12, Münster, Nodus Publikationen, 2017, pp. 205 – 220 (agradezco al Prof. Poppe por haberme enviado su trabajo).
32. Natalia Petrovskaia subraya la amplificación e introducción de temas religiosos y de cruzada en la compilación carolingia en su estudio sobre los discursos sobre y las actitudes hacia el Oriente, relacionando este interés con la producción de las traducciones en un contexto cisterciense. PETROVSKAIA, op. cit., pp. 100-128. Con anterioridad, Watkin había llamado la atención acerca del énfasis en el espíritu de las cruzadas en estas composiciones, en especial en *Otuel*, 'the most rabid expression of crusading fanaticism', relacionándolas con la visita del Arzobispo Baldwin al sureste de Gales en 1188, pero no ofrece evidencia sustancial para sostener esta afirmación. Morgan WATKIN, op. cit., p. 55. Para una revisión de la (escasa) participación de los galeses en las cruzadas y la circulación de discursos relacionados con ellas en el país véase Kathryn HURLOCK, *Wales and the Crusades 1095-1291*, Cardiff, University of Wales Press, 2011.

ya a partir de un colofón ubicado después de *Pererindod*, que refiere a la Crónica y que posiblemente haya sido desplazado de su posición inicial:[33]

> De aquí en más trata la Historia de Turpín acerca de las hazañas y las batallas de Carlomagno, rey de Francia: de cómo conquistó España en nombre de Dios y del apóstol Santiago y de cómo sometió a su pueblo bajo la fe divina y el cristianismo. (...) Y todos los que las lean y las escuchen, sabrán claramente que él no trató ninguna vanidad ni falsedad, sino solamente la pura verdad, tal y como sucedió, y podrán entender mediante consejos espirituales si pertenecen a la gloria de Dios o al gozo de los ángeles del cielo *o al beneficio de las almas de los cristianos que las escuchan.*
>
> O hynn allan y traytha istoria durpin o weithreded ac ymladev cyarlymaen vrenhin ffreinc val y goresgynnws yr yspaen yn enw duw a yago ebostol ac val yd ystyngws y phobyl y dwywawl ffyd a christonogaeth. (...) Ac y dichawn pawb a'y darlleo ac a'y gwarandawo gwybot yn ysbys na traythws ef dim o orwacter nac o gelwyd namyn gwiryoned diffals val y darvv. Ac yn dyall drwy gynghorev ysbrydawl a berthynynt ar y neill a'y gogonyant y duw a'y llewenyd y engylyon nef *a'y lles y eneidyev cristonogyon a'y gwarandawo*.[34]

Como se observa, el colofón pone de relieve el foco marcadamente religioso y devocional que adquiere la traducción en el contexto galés. En su estudio sobre la relación entre violencia y religión en una serie de traducciones al galés medio, Regine Reck encuentra "[s]ubtile, aber in ihrer Akkumulation signifikante Beispiele"[35] ("sutiles, pero en su acumulación, significativos ejemplos") que fundamentan esa conexión. Entre ellos, Reck menciona algunas instancias pertenecientes a una serie de ejemplos que se nuclean en torno a la expectativa anhelante de la vida eterna en el cielo, que en la mayor parte de las ocasiones desplaza al deseo de fama eterna y de gloria que persiguen los guerreros francos en *Cân Rolant*: ellos están "luchando por el reino del cielo, ya que es abandonando la vida transitoria que se alcanza la vida eterna" ("yn emlad dros wlat nef, canys gan ymadaw a buched amharaus y kefir buched dragywyd") (LXX). Las referencias al alma y a la vida eterna constituyen innovaciones introducidas en varias ocasiones por el traductor galés: "y su alma bendita recibió la vida eterna" ("a'r eneit detwyd yn kymryt buched dragywyd") (XCIX)," para ir a la comunidad de ángeles, cambiando la

33. PETROVSKAIA, op. cit., pp. 78-79. De acuerdo con Lewis, se trataría de un pasaje de transición entre la crónica galesa y *Pererindod*, desplazado de su posición original durante las sucesivas etapas de compilación. Barry LEWIS, op. cit.
34. Diana LUFT, Peter Wynn THOMAS y D. Mark SMITH (eds.), *Rhyddiaith gymraeg / Welsh prose 1300–1425*, http://www.rhyddiaithganoloesol.caerdydd.ac.uk, Peniarth 8i, p. 19, líneas 13-16, 25-31. Mi traducción y énfasis.
35. Regine RECK, "*Dielwi o lyuyr y vuched* - "Aus dem Buch des Lebens löschen". Die religiöse Inszenierung von Gewalt in mittelalterlicher walisischer Prosaliteratur", en Ansgar KÖB y Peter RIEDEL (eds.), *Emotion, Gewalt und Widerstand. Spannungsfelder zwischen geistlichem und weltlichem Leben in Mittelalter und Früher Neuzeit,* Múnich, Wilhelm Fink, 2007, pp. 17-30, p. 17.

vida transitoria por la vida eterna" ("y gerdet ar getymdeithas egyleon, gan newidio buched lithredic dros vuched dragywyd") (CI), "y su alma bendita yendo hacia la vida eterna" ("a'e eneit detwyd yn kerdet ar vuched dragywyd") (CIII). De este modo, los guerreros francos son presentados como mártires de la fe y el conflicto con los sarracenos como una guerra santa. El siguiente ejemplo proviene de la escena inmediatamente anterior al primer gran enfrentamiento entre cristianos y sarracenos, luego de que Turpín absolviera a los guerreros francos:

> Y luego de la absolución, los nobles se levantaron y montaron sus caballos y, seguros de alcanzar el cielo, desdeñaron y desatendieron su vida temporal y su exilio terrenal. Deseaban su muerte para alcanzar una vida que sería mejor
>
> A gwedy yr ellygdawt y kyuodes y gwyrda ac escynnu eu meich; ac, yn dibryder o gafel nef, dielwi ac ysgeulussaw eu buched amserawl ac eu allduded daearawl. Eu hagev a damunynt yr cafel buched a vei well (LXXV).[36]

Encontramos un pasaje similar y muy elocuente en *Pererindod*, en el momento en que Carlomagno promete realizar la campaña a España y se "anticipa" el resultado, que no es otro que la Batalla de Roncesvalles: "Y Carlomagno cumplió con excelencia esa promesa, cuando Roldán y los doce pares de Francia recibieron en Roncesvalles la vida eterna a cambio de la vida temporal" ("A'r gouunet hwnnw a gwplaawd Chyarlymaen yn arderchawc pann gymerth Rolant a'r deudec gogyfurd yg Glynn y Mieri buched dragywyd dros vuched amserawl.") (p. 185, 28-30),[37] frase que traduce "cuando allí murió Roldán y los doce pares con él" ("quant fud morz Rollant li xii per ods ei", v. 232). Nuevamente, el traductor galés añade la referencia a la vida eterna como una de las motivaciones principales de los guerreros cristianos.

Por su parte, en *Otuel* hay un leve énfasis en el infierno al que están destinados los paganos. Uno de ellos, luego de morir en combate, cae al suelo "y su alma, entre gritos y maldiciones de Mahoma, su señor, se va al infierno" ("a'r eneit a aeth dan leuein ac emelldigaw Mahumet y arglwyd, y uffern" (p. 95, 30-31). Esta expansión es, sin duda, producto de las varias menciones al averno en pasajes anteriores.

Otro tema que está muy relacionado con el carácter marcial y cristiano del relato es el de la venganza como deber del señor y de la familia, presente ya en los textos franceses y que se encuentra en definitiva enfatizado en los relatos galeses. Se trata también de vengar a Dios y a la Virgen con la derrota de los paganos, es decir, de castigar a los sarracenos por no creer en la "ley de Dios" (traducido generalmente al galés como "fe cristiana") y matar cristianos. Es probable que este tema fuera de inmediato vinculado a las obligaciones familiares que

36. Compárese con los versos equivalentes del poema francés: Franceis se drecent, / si se metent sur piez; / Ben sunt asols equites de pecchez, / Et l'arcevesque de Deu les ad seignez. / Puis sunt muntez sur lur curanz destrers; / Adobez sunt a lei de chevalers / E de bataille sunt tuit apareillez. (SHORT, op. cit., vv. 1139-1151).
37. Tanto para *Pererindod* como para *Otuel* seguimos la edición de S. WILLIAMS, op. cit., con indicación al número de página y línea; la traducción es propia.

eran parte de la relación entre el señor y sus hombres (vengar una injusticia, un insulto o un feudo), tópico que atraviesa toda la historia medieval galesa, como se percibe fácilmente al leer unas pocas entradas de los anales. El primer discurso de Rolant en el consejo de Carlomagno subraya la necesidad de reparar una injusticia anterior: "¿Qué es, además, más justificable para nosotros que vengar [dial] sobre él esa traición y la matanza [*galanas*] de nuestros nobles?" ("Beth heuyt yssyd iewnach y o no dial arnaw ef y bratwreath hwnnw a galanas yn gwyrda? (...) Nyt teilwg yn iadaw heb dial a oruc o anfydlonder yni") (XII).

El término *galanas* también se usa en referencia al asesinato de Basin y Basil (XXXIII), ocurrido con anterioridad al inicio de la acción del cantar. Al mismo tiempo, Gwenlwyd (Ganelón) amenaza con tomarse "venganza del juicio malvado" [sobre los francos] ("dial y vrawt enwir") (XVIII). Claramente, la venganza es una fuerza muy poderosa en los textos: antes de morir, Margarit aconseja al rey "(...) vengarse [*dial*] de los enemigos arrogantes por la sangre y las heridas y la masacre de nuestros hombres [*gwaet a gweli a galanas angwyr*]" (XCIII), pasaje en el que el empleo de una cadena de tres sustantivos aliterativos coordinados que expresan en esencia la misma idea y que termina con un cuarto sustantivo, también aliterativo, refuerza la pérdida de los paganos. En las leyes, *galanas* es tanto "enemistad, homicidio, feudo" cuanto "compensación por homicidio", dependiente del estatus de la víctima. *Dial* o *sarhaet*, "insulto, ofensa" (pero también su compensación) son, junto con *galanas*, fuerzas en extremo destructoras de la trama social y figuran prominentemente en los textos. Marsli, por caso, se disculpa con Gwenlwyd luego de su arranque de furia y le pide que "deje de lado la injuria [*enwiwet*] y el insulto [*codeant*]" y le promete compensación (XXXV). *Dial, sarhaet* y *codyant* son temas recurrentes en la historia medieval galesa, llena de traiciones y deslealtades (*dwyll* a *brat*) entre parientes y no parientes por igual. Incluso se insiste en la idea de revancha en el estallido retórico del narrador en la sección XCI (una innovación del traductor), que anticipa el juicio a Gwenlwyd: "¡Oh Dios! Cuánto le pagaste, al final, el precio de su traición" ("Och a Duw! mor da y talut idaw ynteu yn y diwed pwyth y vratwreaeth"). La reciprocidad se plantea como requisito siguiente: "Y así compensarías su pérdida por otra pérdida y consolarías su dolor con otro dolor" ("Ac uelly y digolledut o golletarall y gollet, ac y didanut o dolur arall y dolur ynteu"). Esta frase también está gobernada por la aliteración y la repetición, reforzando la importancia del tópico para el traductor y su receptor. En *Pererindod*, luego de que su mujer le dijera, frente a toda la corte, que el emperador de Constantinopla es quien porta mejor la corona, Carlos la amonesta con estas palabras: "Y para que no sea difícil para ti pagar el precio de tu mentira, no pospondré ir a visitar a este Hu" ("Ac val na bo anawd ytt talu pwyth dy gelwyd, nyt annodaf i mynet y ymwelet a'r Hu hwnnw") (p. 181, 6).

Los tópicos de la amistad, la camaradería y la solidaridad son muy fuertes y están subrayados por la introducción de una sección entera (LXX) dedicada al motivo del dolor de los caballeros francos y de su reconciliación, y por agregados relevantes en otras escenas. El narrador subraya el "amor y buena voluntad de cada uno de ellos por el otro" ("warder a chareat a rybuchet pawb onadunt y'w gilyd") (LXX). En el discurso de Turpín a los francos y

la bendición subsiguiente, el relato galés enfatiza los regalos y contra-dones necesarios para alcanzar *kedymdeithas*, mientras que en el poema anglonormando afirma que los francos "debemos morir por nuestro rey. ¡Ayudad a sostener la cristiandad!" ("Pur nostre rei devum nus ben murir / Chrestïentét aidez a sustenir") (vv. 1128-9). Al respecto, el Turpín galés afirma:

> Oh nobles valientes (...) recuerden que es por Cristo que son llamados cristianos y que, como saben, es por ustedes que sufrió la muerte; por esto, deben ustedes mismos sufrir la muerte por él, y buscar así la amistad de Cristo a través de su muerte, del mismo modo que él, por su parte, preparó su amistad con ustedes a través de su propia muerte (LXXIV)
>
> A wyrda fenedic (…) cofewch pan yw y gan Grist ywch gelwir yn Gristonogeon, ac, ual y gwdoch, pany wyrawch y diodeuawd ef agheu; uelly y dylywch chwitheu diodef agheu yrdaw ynteu, ac uelly keissiaw kedymdeithas Grist oc awch agheu vegis y paratoes ynteu y chwi y gedymdeithas drwy y ageue hun

Mientras que en el poema anglonormando, Turpín, haciéndose eco de las famosas palabras de Roldán momentos antes (el llamado "credo épico" de la laisse 79, véase abajo el discurso de Roldán) incita a morir por el rey (Carlomagno), el texto galés insiste en que es por Cristo por quien deben cambiar su vida temporal por la eterna, reafirmando una vez más la preminencia del componente religioso por sobre el heroico. Los deberes del vasallo se transfieren en todo momento del rey a Dios en la traducción galesa. Incluso se agrega que los infieles obtendrán su "recompensa" en el infierno: "Recibe ahora en el infierno tu paga por servir a un hombre como ese [Mahoma]" ("Kymer yr awr honn yn ufern dy gyuyloc am wassanaethu y ryw wr hwnnw!") (LXXXI) le grita Engeler al pagano.

El intercambio de regalos como retribución de amistad entre Maldebrwn, Kilbrwn y Braimwnt, por un lado, y Gwenlwyd, por otro (XLI-XLIII), está más desarrollado y presenta un claro énfasis en la noción de transacción y reciprocidad, como se observa en los parlamentos de los sarracenos y en la respuesta del propio franco:

> Por esta espada (...) me uniré a ti en amistad. Y por eso, joven noble y honorable, te pido que arregles, cuanto puedas, que yo pelee contra Rolant antes que nadie" ("Myn y cledyfhwnn! (…) mi a ymrwymaf a thi y ghymdeithas. A thros hynny, wareanc bonhedic anrydedus, y darchaf vi ytti raglydu imi, herwydd y allu di, y ymlad ymlaen nep a Rolant) (XLI)
>
> 'Y repágame, mediante recompensa por tan gran regalo como ese, permitiéndonos encontrar a Rolant para que podamos disminuir su orgullo'. 'Si entiendo la transacción' –dijo Gwenlwyd– 'yo conseguiré que se haga tu

> voluntad respecto de eso'" ("Ac attep ditheu y mi o bwyth rod kymint a hwnnw o ymgafel a Rolant val y gallom ystwg y syberwyt ef. Ot atweni drawsgwyd, heb y Gwenlwyd, mi a barafyt am hynny caffel dy ewyllys.) (XLII)
>
> Y Gwenlwyd tomó el broche y agradeció a la reina, prometiendo que, si Dios le daba su vida, le repagaría su elogio y sus regalos ("A Gwenlwyd a gymyrht y cae a'e diolwch y'r vrenhines, gan adaw, os Duw a rodei y vywyt ef, y dattebei ef y'w hanryded hi ac o rodyon gan ragor o okyr") (XLIII).

Muchos de estos temas eran familiares dentro de la tradición literaria en galés medio. Por consiguiente, el modo en que el traductor trata el siguiente discurso de Roldán es verdaderamente ejemplar:

> ¡Dios nos la conceda! Debemos permanecer aquí por nuestro rey: el vasallo debe sufrir congoja por su señor y soportar grandes calores y grandes fríos, y perder cuero y pelo. Ahora cada cual cuide de asestar grandes golpes para que no se cante de nosotros mala canción. La injusticia es de los paganos y de los cristianos la razón. De mí no quedará nunca mal ejemplo. ("E Deus la nus otreit! / Ben devuns ci estre pur nostre rei: / Pur sun seignor deit hom susfrir destreiz / E endurer e granz chalz e granz freiz, / Si'n deit hom perdre e del quir e del peil. / Or guart chascuns que granz colps i empleit, / Male cançun de nus chantét ne seit! / Paien unt tort e chrestïens unt dreit. / Malvaise essample n'en serat ja de mei.") (vv. 1008-1016).
>
> El Todopoderoso Dios nos conceda eso' –dijo Rolant–. No hay ni tributo ni impuesto que debamos pagar a Carlomagno, excepto *combatir* por él valientemente. Y yo mismo lo juzgaré como una clara desventura que no nos sea dada una oportunidad u ocasión para pagar esa deuda; pero usemos esa ocasión completamente –como corresponde a los francos– peleando con coraje y con habilidad, para no dejar un ejemplo vergonzoso a aquellos que nos puedan seguir en el futuro. ("Yr Hollgywaethawc Duw a ganhyatto yn hynny", eb y Roland. "Nyt oes na *mal* na *threth* a dylyom ni y dalu y Chiarlymaen namyn *brwydraw* drostaw yn wrawl. A goleu direidi y barnaf inneu na chafet achos na defnyd y dalu y dylyet honno; ac aruerwn nineu yn ehelaeth o'r defnyd hwnnw – val y gweda y'r Freinc – gan ymlad yn wychyr geluyd, rac rodi ohonom agreifft gywilyduus y'r a vo yn ol rac llaw.") (LXIII, énfasis añadido)

El pasaje en *La chanson de Roland* es uno de los más citados, en especial el verso 1015 "La injusticia es de los paganos y de los cristianos la razón" ("paien un tort e chrestïens uns dreit").[38] Es interpretado como el "credo épico" y su importancia es llevada al primer plano ya que es el mismo Roland quien exclama estos valores heroicos. Enfrentado con esto, el traductor galés optó por actualizar el contenido haciendo referencia a las obligaciones específicas de la aristocracia galesa, de acuerdo con las leyes: en vez de pagar tributo (*mal*) e impuesto (*treth*), los hombres libres contribuían con asistencia militar (*brwydraw*) (así como también con hospitalidad).[39] Esto se refuerza con el empleo de la primera persona plural (*ni*) y singular (*inneu*) en vez de la tercera personal singular impersonal de *La chanson de Roland*, que otorga mayor abstracción al pasaje, contrario a los valores compartidos de los francos galeses. El traductor muestra, así, una preocupación social un poco más precisa pero también, sobre todo, conocimiento básico compartido con su público acerca de las leyes y de la estructura social. Es decir, acomoda el "credo heroico o feudal" a su lengua y cultura meta.

La legitimación de todas las campañas de Carlomagno y los doce pares de Francia está asegurada, como afirma George Jones en su libro sobre la ética en *La chanson de Roland*, por el beneplácito de Dios: es Él quien los ha ungido para combatir a los infieles y quien certifica la victoria (incluso cuando no parece haber razón legal o moral).[40] El discurso de cruzada que atraviesa todos estos relatos resulta en una glorificación de la guerra y la violencia. En *Pererindod*, las fanfarronadas de los franceses son por momentos verdaderamente escandalosas e insultantes con quien les ha dado hospitalidad en su corte, Hu el Fuerte de Constantinopla: por caso, Oliver proclama que satisfaría a la hija del emperador cien veces durante una noche. No obstante, un ángel aparece frente a los guerreros cristianos y, luego de amonestarlos por las tonterías que prometieron, los incita a cumplir con cada una de ellas, por más imposibles que parecieran, puesto que Dios es la "fortaleza que no flaquea para todos los débiles" ("gedernit didramgwyd y bop gwann") (p. 198, 27) y así Carlomagno "realizará con la fuerza de Dios aquello que elija de todas las bromas" ("ef a gwplaei drwy nerth Duw yr hynn a dewissei o'r holl wharyeu") (p. 198, 27-29). Dios también envía ángeles para conducir el alma de Roldán al cielo y le envía sueños premonitorios a Carlomagno, demostrando su fundamental papel para la motivación narrativa. Lo mismo se aprecia en *Otuel*, en el episodio de la conversión del sarraceno: esta es el resultado directo de la intervención divina inducida por las plegarias de Carlomagno y los francos.[41]

38. Sobre el cual Kinoshita ha escrito un excelente artículo. Sharon KINOSHITA, "'Pagans Are Wrong and Christians Are Right': Alterity, Gender and Nation in the Chanson de Roland", *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31, 1 (2001), pp. 79-111.
39. "The entertainment of the king - the duty and the privilege of the optimates - was a permanent due owed to the king as king, not because of any grant (...) It was something that he could do; and, because he could do it, it was an honourable duty" (Thomas CHARLES-EDWARDS, *Early Irish and Welsh Kinship*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 461).
40. George JONES, *The Ethos of the Song of Roland*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1963.
41. Sobre este tema véase ahora Luciana CORDO RUSSO, "Prologues and Portraits: Middle Welsh Responses to the *Otinel* Traditions in *Rhamant Otuel*", *Zeitschrift für celtische Philologie,* 68 (2020), pp. 63-97, DOI 10.1515/zcph-2021-0005.

Lo que se desprende de este análisis es muy significativo para el conjunto de las composiciones. Por un lado, *Pererindod* y *Cân Rolant*, como ya se ha dicho, son traducciones que tienden al balance entre la reproducción del texto fuente y la aceptabilidad en la cultura meta (producto, quizá, de un mismo traductor o traductores que desempeñaban su tarea en círculos cercanos) y que buscan presentarle al receptor una materia extraña bajo una forma tradicional y atrayente, subrayando los temas más relevantes y acomodando el vocabulario con el propósito de que le sea familiar.[42] Este fenómeno se expresa en todos los niveles de la traducción, micro y macrotextual, desde las formas de tratamiento y las fórmulas de saludo, generalmente convencionales, hasta los pasajes añadidos por el traductor.

Por otro lado, como ya se ha afirmado, al introducir nuevos pasajes, el traductor muestra su interés y el de su receptor en los valores guerreros cristianos, en la vida después de la muerte, en la camaradería, amistad y reciprocidad (todos temas ya analizados). Asimismo, se observa la relativa facilidad para conectar los textos con la tradición heroica galesa ilustrada por *Y Gododdin*. Como se sabe, este poema es una elegía, un largo *planctus* que evoca a los guerreros británicos caídos en el sitio de Catraeth (hoy probablemente Catterick) c. 600, que expresa en lo fundamental los ideales heroicos de una aristocracia guerrera.[43] Ya sea auténtico o no (el debate permanece aún abierto entre los especialistas), los temas básicos abordados comprenden conceptos estereotipados de poesía heroica (coraje guerrero, lealtad al señor, deseo de gloria y fama aun a costa de perder la vida, liberalidad en tiempos de paz), la severidad del destino ineludible que condujo a Catraeth, y el dolor por la muerte de los guerreros en la flor de su juventud. Estos temas son muy cercanos, incluso idénticos, a los presentes en *Cân Rolant.* No obstante, a pesar de que muchos de los tópicos tratados son familiares dentro de la literatura galesa medieval y expresan preocupaciones importantes para sus receptores, las traducciones también revelan poca familiaridad con el elemento carolingio. A diferencia de los personajes que pertenecían a la materia artúrica, por caso, las hazañas de Carlomagno y de sus guerreros son extrañas para los galeses y no remiten a su pasado heroico, sino a su comunión como cristianos. En esta misma línea, el interés en los textos carolingios, además de su función como entretenimiento (sobre todo en el caso de *Pererindod*), parece estar orientado a extraer un modelo de realeza y un grupo de valores especialmente relevantes para el rey y para la nobleza del siglo XIII.

La materia de Francia se presenta, así, para la consideración del público galés, como la narración de eventos de valor ejemplar avalados por la divinidad. Se busca en los textos fuente principios significativos y un código moral que indudablemente resultaban de interés para la aristocracia, hecho vinculado con un cambio de *mentalité* en el seno de los grupos dominantes que ocurrió durante fines del siglo XII y principios del XIII y que se expresa, por ejemplo, en la fundación de monasterios, el otorgamiento de mayores privilegios a los

42. Este tema se desarrolla en CORDO RUSSO, op. cit.
43. A.O.H. JARMAN, *Y Gododdin*, Llandysul, Gomer, 1988; Thomas CHARLES-EDWARDS, "The Authenticity of the Gododdin: An Historian's View", en Rachel BROMWICH y R. Brinley JONES (eds.), *Astudiaethau ar yr Hengerdd,* Cardiff, University of Wales Press, 1978, pp. 44-71.

ya existentes y el encargo de traducciones del latín y del francés. En este contexto político, los valores expresados en los textos carolingios y los temas abordados en ellos se vuelven en extremo significativos desde un punto de vista político. Podían servir como una herramienta poderosa para la reeducación de la aristocracia.[44] El modelo de buen rey propuesto y los lazos entre el señor y sus hombres parecen particularmente útiles. Carlomagno es presentado como un líder guerrero de cualidades supremas (*arderchawc*), como hombre sabio (*dosparthus*) y misericordioso (*gwaredawc*). Encarna el modelo de rey cristiano en una cruzada de conversión, como Gwenlwyd subraya en una afirmación que no tiene paralelo en el texto anglonormando:

> Además, no tiene Carlomagno otra razón para su esfuerzo que convertir infieles a la fe y creencia en Cristo, mucho más que poseerlos bajo su nombre y señorío ("Nyt oes dim uwy heuyt gan Chiarlymaen yn achaws y lauur noc ymchwelut anfydloneon ar fyd a chred Grist, yn uwy lawer noc y eu medu a dan y enw ef a'y arglwydiaeth") (XXIV)

Es un líder fuerte y exitoso, apoyado por un grupo de nobles que lo sirven en fidelidad y amor, y que juegan un papel importante en los consejos y en la toma de decisiones.[45] En oposición a Carlomagno, Gwenlwyd personifica el modelo de líder negativo, el traidor que se vuelve contra su rey y su familia, y que representa lo peor de los antiguos (y no tan antiguos) feudos de sangre.

En cambio, *Otuel* es una traducción posterior, producida en un contexto distinto. En 1282 Eduardo I de Inglaterra llevó adelante una campaña exitosa contra el último bastión de la independencia galesa, el reino de Gwynedd, cuyos reyes habían conseguido, durante la primera mitad del siglo XIII, el reconocimiento y homenaje de los líderes del resto de los pequeños reinos galeses (la fragmentación política es una constante en toda la historia del país) proclamándose "princeps Wallia". El último de la dinastía, Llewelyn hijo de Gruffudd (el Último), muere y junto con él los principales de su corte y de los reinos aliados. Con el Estatuto de Rhuddlan de 1284 el rey tomó posesión de las tierras del antiguo territorio del reino de Gwynedd y creó el Principado de Gales. Para principios del siglo XIV, la aristocracia galesa restante se había reconvertido en los llamados *uchelwyr*, "gentry", quienes ocupaban, en muchísimos casos, posiciones

44. Fulton propone un enfoque similar a propósito de *Las cuatro Ramas del Mabinogi:* "It is fairly certain, then, that the educated Welsh were exposed to the mainstream of medieval European political thought, including models of kingship, especially as these models were enacted for them both by the Anglo-Norman and English kings to whom they were subject, and by their own peers, the thirteenth-century princes of Gwynedd". Helen FULTON, "The Mabinogi and the Education of Princes in Medieval Wales", Helen FULTON (ed.), *Medieval Celtic Literature and Society*, Dublín, Four Court Press, 2005, pp. 230-247, p. 232.

45. En *Brut y Tywysogion*, la "crónica de los príncipes", las ideas acerca de un buen rey son expresadas varias veces en términos similares: excelencia de carácter, generosidad, arrojo en la batalla, sabiduría en los consejos, deseo de paz y protección de la iglesia; por ejemplo, en referencia a Madog hijo de Maredudd. Thomas JONES (ed. y trad.), *Brut y Tywysogion or The Chronicle of the Princes,* Cardiff, University of Wales Press, 1955, pp. 140-141.

importantes en la administración inglesa.[46] *Otuel* manifiesta además un interés particular por la figura de Carlomagno como emperador: el traductor no solo emplea con frecuencia ese título (a diferencia de lo que ocurre en *Cân Rolant* y *Pererindod*), sino que además añade una descripción única de Carlos como "el más noble, más poderoso e ilustre emperador, conquistador de tierras de infieles y de los enemigos de Cristo" ("yr amherawdyr bonhedickaf a chyuoethockaf ac arderchoccaf goresgynnwr gwladoed anfydlonyon a gelynyon Crist") (p. 43). Por todo esto, al interés que suscitaba la historia de Otuel se suma que este texto podía insertarse fácilmente dentro del ciclo carolingio galés como una de las campañas de Carlomagno y la demostración real del poder divino a través de la conversión del pagano. Asimismo, expresa la plena participación de los estratos superiores de la sociedad galesa en las tendencias predominantes de la cultura europea. En efecto, la traducción de los relatos carolingios admitía la diseminación y apropiación de tópicos de las cruzadas, permitiendo que los galeses participaran de las últimas tendencias culturales latinas y francesas.

En este sentido, la literatura francesa representaba claramente un modo de legitimarse y una estrategia para ganar distinción y estatus dentro de la sociedad galesa:

> For the native rulers of Wales, then, an openness to new influences from the Anglo-French world formed part of a broader strategy to increase their power and status vis-à-vis not only other native rulers and Marcher lords but also especially, perhaps, the nobility within their own lands.[47]

Este uso de los modelos extranjeros, particularmente de textos literarios, con el objetivo de reforzar el poder de los líderes nativos y transformarlos en participantes de la cultura internacional, puede compararse a la situación anterior y contemporánea de tantos otros países, sobre todo de aquellos pertenecientes a los márgenes de Europa, comparación que nos recuerda el grado de integración de todas estas geografías a la cultura occidental más prestigiosa del periodo. Por último, las traducciones galesas evidencian el gran interés del público galés en textos de carácter religioso, didáctico-morales e incluso devocionales.

---

46. Sobre el nuevo papel de la aristocracia, véase A.D. CARR, "An Aristocracy in Decline", *Welsh History Review* 5, 2 (1970), pp. 103-129. Véase ahora A.D. CARR, *The Gentry of North Wales in the Later Middle Ages*, Cardiff, University of Welsh Press, 2017.
47. Huw PRYCE, en "Welsh Rulers and European Change", Huw PRYCE y John WATTS (eds.), *Power and Identity in the Middle Ages: Essays in Memory of Rees Davies*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 37-51, p. 50.

THE SYMBOLIC TOPOGRAPHY OF EARLY BYZANTINE CHRISTIANITY: THE LEGENDS OF SAINT ANDREW AND CONSTANTINE THE GREAT

Victoria Casamiquela Gerhold
IMHICIHU-CONICET
victoria_gerhold@hotmail.com

The topography of Byzantine Constantinople, as is well known, had a symbolic as well as a material dimension. The symbolism of a topography emerges when a particular geographical space, regardless of the material structures it may contain, becomes capable of condensing and evoking memories, beliefs, hopes or values shared by the community. There are various ways in which space can become symbolically configured and in the case of Byzantine Constantinople at least one of these is linked to the circulation of narratives involving the city and its surrounding area. One of the narratives—legendary in character, though it would hardly have been regarded as legendary by Constantinopolitans and Byzantines at large—was devoted to the missionary activity undertaken by the Apostle Saint Andrew in the pagan city of Byzantion. This legendary account, linked to the geo-ecclesiological need to invest the patriarchal see of Constantinople with an apostolic status,[1] contained from its earliest versions a distinctive connection with the topography of the capital city. As a result, many areas of Constantinople and its hinterland developed a symbolic dimension related to the memories of the Apostle Saint Andrew and the early Christianity of Byzantion. But this is not all, for the deployment of the legend into the space of Constantinople also had the effect of enhancing, transforming, and reconfiguring the narrative itself. As I will attempt to show throughout this study, the symbolism of the urban topography can reveal nuances, undertones, new meanings, and changing perceptions that enrich our understanding of Byzantine legends.

1. THE PAGAN BYZANTION: A GENERAL FRAME

At the time of Saint Andrew's legendary arrival in Byzantion, the city was a Greek settlement with no Christian community. According to some authors, it was ruled by a governor who was in fact hostile towards the Christian faith. The various versions of the legend make hardly

1. As extensively studied by Francis DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Harvard University Press, 1958.

any reference to the topography of the pagan city, but its authors and its successive generations of readers were undoubtedly familiar with the landmarks that had defined the Greek and later Roman city in which Saint Andrew and his successors were supposed to have lived and taught. Although our focus is not the pagan city, we may recall at least the topographical notions that the Constantinopolitans had in mind when receiving, producing, and elaborating the legends of early Byzantine Christianity. We can mention three groups of historical and legendary structures that appear to have been well known through patriographic traditions.

1/ Military structures

According to the patriographers, Byzas had built the walls of the city "with the help of Poseidon and Apollo."[2] Its perimeter was believed to have started at the Acropolis, from which point it stretched towards the west until the tower of Eugenius and then descended towards the south-west, passing through the Strategion, the Bath of Achilles, the Chalcoprateia, the Milion, and continuing up to the Plaited Columns and the Tzykalareia. From there, the wall would have turned towards the east until the Topoi and then towards the north until the Acropolis, passing through the Arcadianae and the Mangana. It was thought to have comprised seven towers.[3]

The perimeter of Severus's land wall seems to have been less well known to the patriographers, but it is possible that its memory was preserved by the inhabitants of medieval Constantinople. According to Zosimus, the wall stretched "from the western side of the hill to the temple of Aphrodite and the sea opposite Chrysopolis," while, "on the northern side of the hill" it stretched "to the harbor called Neorion and thence to the sea which lies opposite the channel through which one enters the Black Sea." Its gate would have been located in the place where Constantine later built the forum of his name.[4] Though rather imprecise, Zosimus's description offers at least a notion of the western limits of the pre-Constantinean city.

2/ Civic structures

The patriographers affirm that Byzans had built his palaces on the Acropolis, for "it was a custom of the ancients to build their houses, that is palaces, on their Acropolises."[5] Yet, most of the civic structures of the pagan city were linked to the figure of Severus. He was credited with the building of the hippodrome,[6] two public baths—one "inside the city and close to the

2. Theodor PREGER, *Scriptores originum Constantinopolitanarum* (= *Patria*), Leipzig, Teubner, 1901, p. 5 (ch. 12 [10]). For the topography of the pre-Constantinean city, see, among others, Raymond JANIN, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris, 1964, pp. 11-20; Wolfgang MÜLLER-WIENER, *Bildlexikon zur Topographie Istambuls*, Tübingen, 1977, pp. 16-18; Cyril MANGO, *Le développement urbain de Constantinople (IVe-VIIe siècles)*, Paris, 2004, pp. 13-21. For the legendary development, see Gilbert DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur recueil des Patria*, Paris, 1984, especially pp. 61-97.
3. *Patria* I, p. 141 (ch. 52).
4. François PASCHOUD, *Zosime. Histoire nouvelle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971-1989, II.30; English translation by Ronald RIDLEY, *Zosimus. New History*, Canberra, 1982, p. 37.
5. *Patria* I, pp. 140-1 (ch. 51); English translation by Albrecht BERGER, *Account of Medieval Constantinople. The Patri*a, Harvard University Press, 2013, pp. 23-5.
6. *Patria* I, pp. 136-7 (ch. 40); Johannes THURN, *Ioannis Malalae chronographia* (= Malalas), Berlin-New York, De Gruyter, 2000, p. 222.

palace, the so-called Zeuxippos," and the other "outside the city [and] which is now called The Furnaces"[7]—a kynegion, and a theatre on the eastern side of the Acropolis.[8] Severus was also supposed to have restructured the Strategion (whose first construction was attributed to Alexander the Great)[9] and the Tetrastoon, and to have built a palace close to the Forum Tauri (that is to say, in an area which was at the time outside the perimeter of his own land walls).[10] The harbors of the south-eastern side of the Golden Horn would have also been widely known to date from pre-Constantinean times.

3/ Temples

According to patriographic traditions, the pagan temples of Byzantion would have been dispersed throughout various areas of the city. Byzas and his wife Phidaleia were believed to have built temples of Artemis and Aphrodite, respectively, on top of the Acropolis, and Severus was credited with the building of a temple of Apollo in the same location.[11] Towards the north of the Acropolis, at the entrance to the Golden Horn, there would have been a temple of Athena Ekbasia and one of Poseidon;[12] towards the east, there would have been a temple of Zeus[13] or Poseidon[14] (which was later turned into the church of Saint Menas).[15]

Near the hippodrome, in the place where Heracles was believed to have "tamed the horses of Diomedes," there would have been an altar of Zeus Hippios. In the later location of the hippodrome, Byzas was believed to have dedicated a temple to Hecate, while the racecourses were themselves dedicated to the Dioscuroi.[16] Pagan cults would have also thrived in the area of the later Basilica cistern, where Byzas was believed to have consecrated a temple to Rhea and where Heracles was venerated.[17] Towards the north, at the Strategion, there were memories of altars of Ajax and Achilles allegedly built by Byzas, and, to the east of the Strategion, local traditions evoked the presence of other pagan temples, such as those of Gaia, Demeter and Kore, Hera and Pluto, along the shore of the Golden Horn.[18] In the same area, at Perama, there were memories of an altar of unknown dedication (later turned into a church of Saint Eirene),

7. *Patria* I, p. 136 (ch. 39); Malalas, p. 221.
8. Malalas, p. 222.
9. *Ibidem*.
10. Averil CAMERON and Judith HERRIN, *Constantinople in the Early Eighth Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai* [= *Parastaseis*] Leiden, Brill, 1984, p. 132 (ch. 57).
11. Malalas, p. 221.
12. Rudolf GÜNGERICH, *Dionysii Byzantii anaplus Bospori una cum scholiis x saeculi*, 2nd ed., Berlin, Weidmann, 1958, sec. 8.
13. *Patria* I, pp. 140-1 (ch. 51).
14. *Patria* I, pp. 6-7 (ch. 15 [13]).
15. The church of Saint Menas is sometimes identified with the temple of Poseidon that was located at the north of the Acropolis, but other sources place it "close to Manganes" (see, for instance, Krijnie CIGGAAR, "Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais", *Revue des études byzantines*, 34 [1976], p. 250, ch. 8), which means that it must have lain towards the south-east of the Acropolis (replacing therefore another temple of Poseidon or Zeus).
16. *Patria* I, pp. 15-6 (ch. 37 [35]).
17. *Patria* I, p. 6 (ch. 15 [13]); *Parastaseis* p. 100 (ch. 37).
18. See Dion. Byz., sec. 12-13.

and, towards the south-west, over the fourth hill, a certain tradition evoked the presence of a temple devoted to the twelve gods (later turned into the church of the Holy Apostles).[19]

Towards the south, and in all cases beyond the land walls of both Byzas and Severus, there were memories of several pagan temples. One of them would have been at *ta Kontaria* (later turned into a church of the Theotokos)[20], another would have lain next to Severus's palace, in the proximity of the Forum Tauri,[21] and pagan worship would have also taken place in the areas of Amastrianon and Psomatheas.[22] Not far from this last area, there would have been a temple of Zeus (later turned into the church of Saint Mocius).[23] The tradition also preserved the memory of even more distant temples, such as the one of Amphiaraos, allegedly built by Byzas at Sykai, and one of Zeus over the western shore of the Bosphorus (later turned into the church of Saint Mamas).[24]

It was upon this general background that the legend of Saint Andrew would be depicted. Not all versions of the legend highlighted a connection with the structures of the pagan city—most of them, in fact, did not—but the distinctive landmarks of Greek and Roman Byzantion would nevertheless have had a bearing on the topography of early Byzantine Christianity.

Regardless of its role in the legendary traditions, the pagan city must always be kept in mind as the general framework within which early Christianity was tacitly thought to have developed. The following map provides a schematic representation of the approximate distribution of the pagan landmarks enumerated above.



Map 1 · Distribution of historical and/or legendary landmarks of pagan Byzantion

19. *Patria* I, p. 7 (ch. 16 [14]); *Patria* III, p. 234 (ch. 44); PG 146:220CD.
20. *Parastaseis*, p. 128 (ch. 53); *Patria* II, p. 187 (ch. 66); Max TREU, *Excerpta Anonymi Byzantini* (= Anon. Treu), Ohlau, 1880, 16.8.
21. *Parastaseis,* p. 132 (ch. 57).
22. On the Amastrianon, see *Parastaseis*, pp. 110-112 (ch. 41); *Patria* II, pp. 179-80 (ch. 52); Anon. Treu, 15.7. On Psomatheas, see *Patria* III, p. 258 (ch. 136).
23. *Parastaseis*, p. 56 (ch. 1); *Patria* II, p. 209 (ch. 110).
24. On Amphiaraos, see *Patria* I, p. 7 (ch. 16 [14]). On Zeus, see *Parastaseis*, p. 84 (ch. 22); *Patria* II, pp. 161-2 (ch. 21). According to several sources, the church of Saint Michael at Sosthenion was also built over a former pagan temple.

2. SAINT ANDREW AND THE EARLY CHURCH OF BYZANTION

The first topographic location to be linked with the legendary figure of the Apostle Saint Andrew was Argyropolis, a region located towards the north of Constantinople, beyond the Golden Horn.[25] According to the early *Index Apostolorum* of Pseudo-Epiphanius,[26] Saint Andrew ordained Stachys as the first bishop of Byzantium in Argyropolis of Thrace. Pseudo-Epiphanius's passage is brief and does not add any further topographical information, but it is valuable as an early witness of the link between Argyropolis and Saint Andrew's missionary activity.

> ***Index Apostolorum* – Pseudo-Epiphanius**
> Stachys—who is also mentioned by Paul in the same Epistle—was ordained as the first bishop of Byzantion by the Apostle Andrew in **Argyropolis of Thrace** (ἐν Ἀργυροπόλει τῆς Θρᾴκης).[27]

The reasons behind the choice of Argyropolis are unclear. The place was considerably distant from the central areas of pagan Byzantion and there is no obvious symbolic element that could have made it meaningful for the memories of early Christianity. It is possible, in fact, that the legend sought to keep the early Church somewhat at the margin of the pagan city. If this was the case, the connection to Argyropolis could have been encouraged by the presence in that area of an ancient shrine—the shrine where Saint Andrew was said to have ordained Stachys—which could easily have been accepted by medieval audiences as dating back to apostolic times.

Though it became a popular landmark in the legend of Byzantion's Christianization, later authors started to become uneasy with Saint Andrew's stay at distant Argyropolis. Already in the eighth century, the *Narratio*, a source dependent on Pseudo-Epiphanius's *Index Apostolorum*,[28] offered a more elaborate version of events that attempted to account for the Apostle's peculiar topographical choice. Like the *Index Apostoloru*m, the *Narratio* reports that Saint Andrew stopped at Argyropolis when sailing down from the Black Sea through the Bosporus. He built a church in that place and ordained Stachys as the first bishop of Byzantion. At this point, however, the *Narratio* attempts to justify why Saint Andrew's missionary activity took place so far away from the pagan city. According to its author, the area of Byzantion was, at the time, dangerous for Christians, since it was ruled by a pagan tyrant named Zeuxippus.[29] The threatening

25. JANIN, *Constantinople byzantine*, p. 468. The region would have received this name only from the fifth century onwards, see DVORNIK, *op. cit.*, p. 219.
26. The source's date remains uncertain. Dvornik dated it at the late seventh or early eighth century (*op. cit.*, pp. 175-8), but his conclusions have been questioned by Cyril MANGO ("Constantinople's Mount of Olives and Pseudo-Dorotheus of Tyre", *Nea Rhome*, 6 [2009], p. 158 and n. 7).
27. Theodor SCHERMANN, *Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipolorumque, domini dorotheo, epiphanio, Hippolyto allisque vindicate*, Leipzig, Teubner, 1907, p. 120. Unlike otherwise noted, English translations are my own.
28. For the connection between the two sources, see DVORNIK, *op. cit.*, pp. 173-5. For the date of the *Narratio, Ibidem*, pp. 172-3.
29. For the legend's adoption of the name Zeuxippos for a pagan ruler of Byzantion, see DVORNIK, *op. cit.*, pp. 218-9.

figure of Zeuxippus, who let "idol worshipping ungodliness" prevail within the city, would have induced Saint Andrew to keep the Christian community away at Argyropolis.[30]

> ***Narratio***
> Immediately after leaving that place, [Saint Andrew] sailed down from the mouth of the Pontos Euxinos following the right seashore, and arrived in Byzantion. **And, after settling down in a certain area called Argyropolis** (τινα χώραν καλουμένην Ἀργυρόπολιν) **and building a church there**, he appointed one of the seventy disciples, named Stachys—whom the Apostle Paul, the mouth of Christ, the chosen vessel, remembers in the Epistle to the Romans as being one of those he loved—as bishop of Byzantion. And he departed to announce the saving word, since in that time the idol worshipping ungodliness and cruelty of the tyrannical and idol-mad ruler Zeuxippos prevailed in that place. He went towards the western regions, enlightening the nations and the western dimness with his teachings.[31]

In later centuries, other authors would address the same uneasiness towards Argyropolis by taking the more radical step of reformulating the topography of early Byzantine Christianity. We will briefly consider below two of the ways in which Saint Andrew and his successors were brought "closer" to pagan Byzantion.

2.1. Argyropolis, Elaia, Sykai and Petrion

Towards the middle of the ninth century, an account attributed to Dorotheus of Tyre (Pseudo-Dorotheus) offered a very elaborate description of Saint Andrew's missionary activity in pagan Byzantion.[32] Pseudo-Dorotheus's testimony suggests that he was familiar with previous traditions, such as those attested to by Pseudo-Epiphanius's *Index Apostolorum* and the *Narratio*, but also shows that he relied on a number of other sources that remain only indirectly known to us.[33] The chronological (if not the actual)[34] beginning of the account is quite conventional. It describes Saint Andrew's arrival from the Black Sea "in order to announce Christ to the inhabitants of Byzantion," and, following the precedent of the *Narratio*, mentions that the Apostle decided to establish himself close to Argyropolis (i.e., away from Byzantion) due to the presence of Zeuxippus, a pagan tyrant who was in the habit of killing Christians by throwing

30. As pointed out by Dvornik (*op. cit.*, p. 218): "The *Narratio* and the Pseudo-Dorotheus impute the inability of the Apostle to preach in Byzantium to the fact that it was governed by a tyrant called Zeuxippus who imprisoned and put to death anyone who sought to preach Christianity there."
31. Max BONNET, "Martyrium sancti apostoli Andreae", *Analecta Bollandiana*, 13 (1894), p. 358.
32. For Pseudo-Dorotheus's account's date, see DVORNIK, *op. cit.*, p. 180.
33. Among them, a list of pre-Constantinean bishops of Byzantium, which Dvornik dated between the end of the eighth and the beginning of the ninth century (*op. cit.*, p. 179). For the connection with the *Narratio*, see *Ibidem*.
34. The account begins with a passage devoted to the foundation of Saint Euphemia at Petrion and to the martyrdom of Saint Adrian, which, as noted by Mango, seems to be an interpolation (see MANGO, "Mount of Olives", p. 162). We will consider this passage below.

them into the sea. At Argyropolis, Saint Andrew saw himself surrounded by a numerous community of Christians and built a small shrine—later, the same account will explain that the altar was built in an "underground cavern" (ὑπογαίῳ σπηλαίῳ). It was there that the Apostle ordained Stachys as the first bishop of Byzantion, before resuming his missionary travels.

> **Pseudo-Dorotheus**
> Andrew, having crossed the Pontus, wanted to proclaim Christ to the inhabitants of Byzantion. But Zeuxippos, who was then the ruler of the place and of a bloodthirsty character, first interrogated all the foreigners arriving in Byzantion regarding Christ and on the basis of this decided whether they could enter [the city]. And if someone confessed to being a Christian he was immediately tied up, and when his hands and feet had been bonded Zeuxippos ordered that he be thrown into the sea. Due to this savagery, Andrew turned away from Byzantion and dwelt for two years **in the vicinity of Byzantion, in the area of Thrace that is one stade away from Argyropolis** (πλησίον τοῦ Βυζαντίου τῷ Θρᾳκίῳ μέρει ὡς ἀπὸ σταδίου ἑνὸς τῆς Ἀργυροπόλεως), and there he congregated lawful and truth-loving men. Once he had gathered two thousand men and **founded a sanctuary to Christ in Argyropolis** (τῷ Χριστῷ θυσιαστήριον ἑδράσας ἐν τῇ Ἀργυροπόλει), he ordained Stachys as bishop and departed to Sinope of the Pontus.[35]

The account continues with a list of Stachys's successors and the number of years that each of them occupied the episcopal throne of Byzantion. Under Bishop Polycarp (the ninth in the list), the relics of the martyrs Adrian and Natalia were brought to the cavern where Saint Andrew had built the altar, and were buried there. Pseudo-Dorotheus specifies, in fact, that the bodies of all the bishops up to Polycarp had also been buried in the same church, which had therefore become a highly symbolic place for local early Christians.

Under Polycarp's successor, however, the community moved to a new location. Given that the Christians had become numerous and that Zeuxippus's tyranny had come to an end, the community leaders decided to found a new church "in the midlands near Argyropolis," where they could be away from the "disturbance of the multitude and the acquaintance with Helens and Hebrews." This new church was dedicated to the Maccabean martyrs—"the seven children and high priest Eleazar"—and was located in Elaia, further inland, on the north-eastern side of the Golden Horn.[36] Starting with Polycarp's successor, Athenodoros, it would become the new see of the bishop of Byzantion.

The description of the church of the Maccabees is expanded through a short digression. According to Pseudo-Dorotheus, Emperor Constantine the Great later rebuilt the church on

35. SCHERMANN, *op. cit.*, pp. 146-7.
36. For Elaia's location, see JANIN, *Constantinople byzantine,* p. 456; MANGO, "Mount of Olives", p. 159.

a larger scale, giving it the shape of a cross, and even expressed his wish to be buried in it. The emperor's advisors eventually convinced him to abandon the idea, "because it was not appropriate for the emperor's remains to be buried outside the city," but Constantine's wish is nevertheless an indication of the high regard in which he allegedly held the ancient church of the Maccabees. This is the first testimony attesting to the symbolic connection between Constantine and the early Christianity of Byzantion.

> **Pseudo-Dorotheus**
> The leaders of the church of Argyropolis, wishing to avoid the disturbance of the multitude and the acquaintance with Helens and Hebrews, built another church **in the inland near Argyropolis** (ἐν τοῖς μεσογείοις πλησίον τῆς Ἀργυροπόλεως). Later on Constantine the Great enhanced this church greatly. He redesigned it in the form of a cross, and wanted his body to be buried there. But, given the increasing preeminence of Byzantion, the companions of Constantine advised him that it was inappropriate to bury the bodies of emperors outside the city. Because of this, another site became the burial place of the emperors. **The church was dedicated to the seven children, who were law abiding and godly-minded, and to the priest Eleazar, and took the ancient denomination of the place. For the place, in fact, was called Elaion from ancient times** (Ἐλαιὼν γὰρ ἐξ ἀρχαίων τῶν χρόνων ὁ τόπος ἐπικέκληται), and Athenodoros, the one who became bishop after Polykarpos, was the first to officiate there.[37]

After the digression, Pseudo-Dorotheus's account resumes the list of early Byzantine bishops. The church of the Maccabees continued to be the seat of Athenodoros's successors until the episcopacy of Pertinax (the fourteenth in the list). Pertinax, a former Roman consul and military commander, had been converted to Christianity when Bishop Alypos of Byzantion miraculously healed him of an illness. After his baptism, Pertinax became Alypios's disciple and later succeeded him in the episcopal dignity. Once he had become bishop, and thanks to his enormous wealth, Pertinax was able to build a new church for the Christian community. This third shrine was dedicated to Saint Eirene and was located at Sykai, close to the sea, in an area where the Christians were well established and had already raised numerous buildings.[38] For the second time, the account introduces a digression relating to Constantine the Great. According to Pseudo-Dorotheus, Emperor Constantine later protected the church and the community by building a land wall around it.

37. SCHERMANN, *op. cit.*, pp. 148-9.
38. For Sykai's location, see JANIN, *Constantinople byzantine*, p. 466-7; MANGO, "Mount of Olives," p. 159; Paul MAGDALINO, "Medieval Constantinople," in *Studies on the History and Topography of Byzantine Constantinople*, Aldershot [England]; Burlington, VT, Ashgate, 2007, p. 2.

Pseudo-Dorotheus

Pertinax, being extraordinarily wealthy, **built another church by the sea in the place called Sykai** (ἐν τῷ ἐπιλεγομένῳ Σύκαις), **and named it Eirene**. The Christians turned this place into one of their cities, building excellent and numerous houses. On account of this, later on, Constantine the ever-Augustus showed his regard for the place [by surrounding it] with a wall.[39]

From Pertinax to Castinus (the eighteenth of the list), the church of Saint Eirene is said to have been the see of the bishops of Byzantion. At this point, however, the development of the tradition becomes more complex, because Pseudo-Dorotheus reproduces information drawn from two different sources. According to one of them, Bishop Castinus[40] built a new church dedicated to Saint Euphemia, who was (inaccurately) thought to have "suffered martyrdom around that time." The church is described as being "within the walls of the city" (i.e., the Constantinean land wall), "towards its northern area, where the rulers of Byzantion were laid to rest" (i.e., close the imperial mausoleum of the Holy Apostles). It is clear that none of these topographical references was intended to place the church within the context of pagan Byzantion, but rather to help medieval Constantinopolitans identify the building's location (and its potential symbolism) by providing well-known contemporary landmarks. This version of events concludes with the notion that the church of Saint Euphemia became the new see of the bishop of Byzantion until the episcopacy of Metrophanes I.

According to the other source, which seems to have been in fact a later interpolation into Pseudo-Dorotheus's account, the church of Saint Euphemia was not built by Castinus, but by his successor, Titus. The church is similarly described as being at Petrion, "near the ancient wall" (again, the Constantinean land wall). This version, however, does not conclude there. It continues with an account of the martyrdom of Saint Adrian, son of Probus, by Emperor Licinius in Nicomedia, and the burial of his remains in "the first church of the Christians, located near Argyropolis" by Bishop Metrophanes I. The author hastens to add that Bishop Titus—perhaps the same Titus who built the church of Petrion—had already buried in the same church of Argyropolis the remains of another Saint Adrian, along with his wife Natalia and their companions, who were martyred by Emperor Maximian.

39. SCHERMANN, *op. cit.*, p. 150.

40. Pseudo-Dorotheus names him first as "Castinus" and later, erroneously, as "Constantine," (*Ibidem*, p. 150). Other versions of the list of bishops attest, independently of Pseudo-Dorotheus, that the bishop's name was in fact "Castinus" (for these other versions, see n. 45 below).

Pseudo-Dorotheus [41]

The great priest Dorotheus reported in his writings that the **sacred house of the saint and triumphant martyr Euphemia, located in Petrion** (ἐν τῷ Πετρίῳ), was built from the beginning by a certain Titus. This Titus became bishop of Byzantion and passed away in that church. He was buried **near the ancient walls** (πλησίον τῶν παλαιῶν τειχῶν), where the Apostle Andrew had also been and organized such a great multitude of Christians as was not to be found in other places.

Pseudo-Dorotheus [42]

Constantine [i.e. Castinus], in his first year, built **another church inside Byzantion, in its northern part** (ἔσωθεν τοῦ Βυζαντίου κατά τὸ βόρειον μέρος), **in the place where the rulers of Byzantion were laid [to rest]** (ἔνθα καὶ οἱ ἡγεμονεύσαντες τοῦ Βυζαντίου κατέκειντο). **He named the church after the martyr Euphemia**, who was martyred at that time.

The way in which Pseudo-Dorotheus's account is articulated indicates that he drew his information from a variety of written and perhaps even oral testimonies. But which were these testimonies, and what information did each of them offer? The source that provided the basic structure for his text was clearly a list of the bishops of Byzantion, from Stachys to Metrophanes, including the number of years that they had held office and the churches that they had built.[43] This list is also attested to by a few later sources, two of which—Patriarch Nicephorus's *Chronographikon syntomon* (circa ninth century) and the anonymous chronicle of the thirteenth century attributed to Theodore Skoutariotes[44]—seem to be independent of Pseudo-Dorotheus's account. [45]

41. SCHERMANN, *op. cit.*, p. 144.
42. SCHERMANN, *op. cit.*, p. 150.
43. Already mentioned above (see n. 33).
44. Carl DE BOOR, *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, Leipzig, Teubner, 1880, pp. 112-4. Constantinos SATHAS, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη,* VII, Venice, 1894, pp. 48-9; Raimondo Tocci, *Theodori Scutariotae chronica*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2015, pp. 61-2. I will follow the tentative attribution of the anonymous *Synopsis Chronike* (edited by Constantinos Sathas on the basis of the fourteenth-century *Venetus Marcianus graecus* 407) and the anonymous *Chronica* (edited by Raimondo Tocci on the basis of the thirteenth to fourteenth-century *Vaticanus graecus 1889*) to Theodore Skoutariotes (for which see, among others, August HEISENBERG, *Analecta: Mitteilungen aus italienischen Handschriften byzantinischer Chronographen,* Munich, 1901, pp. 3-16; Raimondo TOCCI, "Zu Genese und Kopositionsvorgang der Synopsis Chronike des Theodoros Skutariotes," *BZ* 98 [2005], pp. 551-68; *id., Theodori Scutariotae Chronica*, 82*-111*), although it must be noted that the attribution is not universally accepted (see, among others, Alexander KAZHDAN, *ODB* 3, 1912-1913; Konstantinos ZAFEIRIS, "The Issue of the Autorship of the *Synopsis Chronike* and Theodore Skoutariotes," *REB,* 69 [2011], pp. 253-63; Ruth MACRIDES, *George Akropolites. The History*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2007, pp. 80-71). The *Synopsis* and the *Chronica* do not present significant discrepancies concerning Saint Andrew and the early bishops of Byzantion.
45. The lists reproduced by both these authors lack much of the information contained in Pseudo-Dorotheus and differ from it in some minor details, so it is safe to assume to that they knew of the list of bishops independently of the latter's testimony. The same list is attested to by two other sources (Kallistos Xanthopolos and Ephraim of Ainos), both appearing to be indirect witnesses. Kallistos Xanthopoulos's version is, in fact, very close to Pseudo-Dorotheus's and probably depended on it (PG 146:28C–29C). Ephraim reproduces a list that omits some of the details given by Pseudo-Dorotheus (such as the building of a wall around the community of Sykai by Constantine I) but includes other details (such as the rebuilding of the church of the Maccabees by the same emperor) that were not attested to by the original list (as indicated by their absence from Patriarch Nicephorus's and Skoutariotes's testimonies), so he either depended on Pseudo-Dorotheus (and omitted some information) or used a later recension of the original list through another intermediate source. For the date of the evidence provided by Patriarch Nicephorus, see Mango's remarks on De Boor's edition (MANGO, *Nikephoros, Patriarch of Constantinople. Short History,* Dumbarton Oaks, 1990, pp. 2-4).

The testimonies of Nicephorus and Skoutariotes prove to be quite valuable in understanding the complex and clearly fluid tradition that lay behind Pseudo-Dorotheus's account. The fact that certain aspects mentioned by Pseudo-Dorotheus are not mentioned by Nicephorus or Skoutariotes suggests that this information was not part of the original list of bishops of Byzantion used by these three authors. We must assume, therefore, that it was added (either invented, or drawn from other sources) by Pseudo-Dorotheus himself. Among these additions, a few are worthy of particular attention:

1/ Saint Euphemia

As noted above, Pseudo-Dorotheus presents two divergent versions of the foundation of Saint Euphemia of Petrion.[46] According to the first, which is presented as part of the list of pre-Constantinean bishops, the church was built by Bishop Castinus. According to the second, which is part of the apparent interpolation added at the beginning of the account, it was built by Bishop Titus. The fact that both Nicephorus and Skoutariotes attribute the church to Castinus suggests that this was the original version. The attribution to Titus would have developed as a later alternative to the first tradition for reasons not easily determined.

2/ Zeuxippos

Pseudo-Dorotheus's reference to the pagan tyrant Zeuxippos is mentioned neither by Nicephorus nor by Skoutariotes, so we must assume that it was not part of the original list of early Byzantine bishops. We know, however, that it was not an invention of Pseudo-Dorotheus, because we have already seen it included in the *Narratio*. It is likely, as noted above, that Pseudo-Dorotheus relied on the *Narratio* in order to elaborate and expand the basic information provided by the list of bishops.

3/ The martyrs

Pseudo-Dorotheus's account, as we have seen, mentions a number of martyrs whose remains were buried in the church of Argyropolis. One of the references is introduced as a short digression to the list of bishops (after the episcopate of the second bishop named Polycarp), and states that the remains of Adrian, his wife Natalia and 13 other martyrs were buried in the underground cavern where Saint Andrew had built the altar.[47] The other reference is part of the apparent interpolation at the beginning of the text. It offers a brief account of how a certain Adrian, son of Probus, confronted Emperor Licinus in Nicomedia over the treatment of the Christians and, after revealing himself as a Christian, was killed by order of the emperor. According to this account, Bishop Metrophanes managed to recover the remains of Adrian and bury him in the shrine of Argyropolis, where Bishop Titus had earlier buried "the remains

46. For Petrion's and Saint Euphemia's location, see JANIN, *Constantinople byzantine*, *op. cit.*, pp. 407-8; MANGO, "Mount of Olives," *op. cit.*, p. 159.
47. SCHERMANN, *op. cit.*, p. 148.

of Adrian [i.e., the other Saint of the same name], who was martyred under Maximian, and his wife Natalia and his companions of martyrdom."[48] There were therefore two martyrs by the name of Adrian—one, the husband of Natalia, martyred under Maximian along with his companions, and the other, the son of Probus, martyred under Licinius—allegedly buried in the church of Argyropolis.

Patriarch Nicephorus's testimony does not make any reference to the martyrs, but Skoutariotes was aware that the remains of a certain Adrian (we do not know which one) were buried in the church of Argyropolis.[49] The fact that Skoutariotes introduces the reference as a small digression after mentioning Saint Andrew's building of a church in Argyropolis—that is, in a different place than that described by Pseudo-Dorotheus—and the fact that Nicephorus's testimony lacks any mention of Adrian's relics, indicate that the story of the martyr's burial at Argyropolis was not part of the original list of bishops. It is not clear whether the reference to the martyrs was added in a later edition of the list (which could have been known to Pseudo-Dorotheus and Skoutariotes through different recensions) or if it was independently added by Pseudo-Dorotheus and Skoutariotes to their respective testimonies. The hypothesis of another edition of the original list of bishops is, in fact, unnecessarily complicated, since we know that the presence of the martyr's relics at Argyropolis was well known and could have easily been added by each of these authors on their own initiative.

4/ Constantine I

Pseudo-Dorotheus's references to Emperor Constantine's interest in the early Christian churches of Byzantion is corroborated neither by Nicephorus nor by Skoutariotes, which indicates that it was not part of the original list of early Byzantine bishops.[50] In this case, however, we can be fairly certain that Pseudo-Dorotheus' testimony was based on a previously existing tradition, for the *Patria* of Constantinople preserve an independent evocation of Constantine's link to the early Byzantine Church.[51] Strictly speaking, the testimony of the *Patria* is quite different from that of Pseudo-Dorotheus. It states that Constantine built a church dedicated to Saint George in the area where Saint Andrew had "resided and taught," and specifies that the Apostle ordained Stachys in the church of Saint Eirene of Galata. It contains no reference to Constantine's rebuilding of the church of the Maccabees nor to the building of a protective wall around the

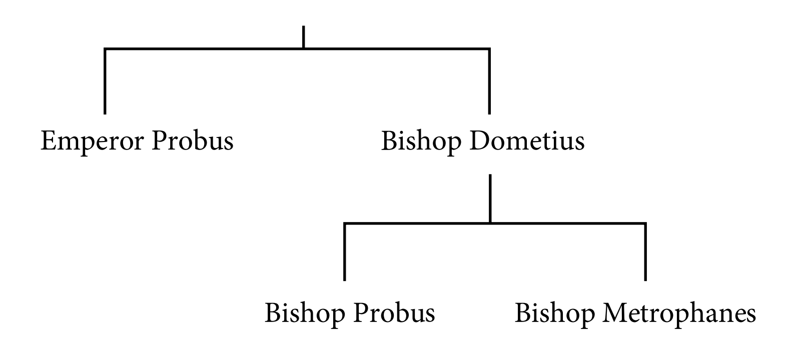
48. SCHERMANN, *op. cit.,* pp. 144-5. The fluidity of the traditions is further illustrated by the testimony of other sources. According to the *Synaxarion*, the remains of the martyrs had been transported to Argyropolis by a certain Eusebius (Hippolyte DELEHAYE, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (e codice Sirmondiano nunc Berolinensi)* [= *Synaxarion*], *Acta Sanctorum* 62, Brussels, 1902 [repr. 1985], p. 926).
49. Skoutariotes, ed. SATHAS, p. 48; ed. TOCCI, p. 61.
50. If Skoutariotes had been aware of this detail he would not have failed to mention it, since he presents the list of bishops in the context of his account of Constantine's reign.
51. The testimony of Kallistos Xanthopoulos, who also attests to Constantine's involvement, is not relevant, because, as we have mentioned above, it seems to depend on Pseudo-Dorotheus. Ephraim of Ainos only mentions Constantine's rebuilding of the church of the Maccabees, but, since his source is difficult to establish (and may have been in fact Pseudo-Dorotheus himself), his testimony cannot be considered as independent evidence of Constantine's connection to the legend of early Christianity.

Christian settlement, and, surprisingly, contrary to Pseudo-Dorotheus's statement, Stachys is said to have been ordained in Saint Eirene and not in Argyropolis. [52]

Despite these differences, the two testimonies present certain points in common. In the first place, the *Patria*'s account places early Byzantine Christianity in the same area as does Pseudo-Dorotheus—"Galata" is a later equivalent for "Sykai." Secondly, the *Patria* also make a connection between Constantine and the early Christian community of Byzantion by pointing out how the emperor built a church in order to pay homage to Saint Andrew's teaching (his intervention is not the same as in Pseudo-Dorotheus, but his intention is the same). Since these coincidences cannot be satisfactorily explained by a dependency of the *Patria* on Pseudo-Dorotheus, we must assume that both testimonies are (clearly, very distant) expressions of the same tradition. This proves that the connection between Constantine and early Byzantine Christianity was not an invention of Pseudo-Dorotheus, although it is likely that he was the first author to incorporate Constantine's regard for Saint Andrew and his successors into the list of Byzantine bishops.

5/ Metrophanes

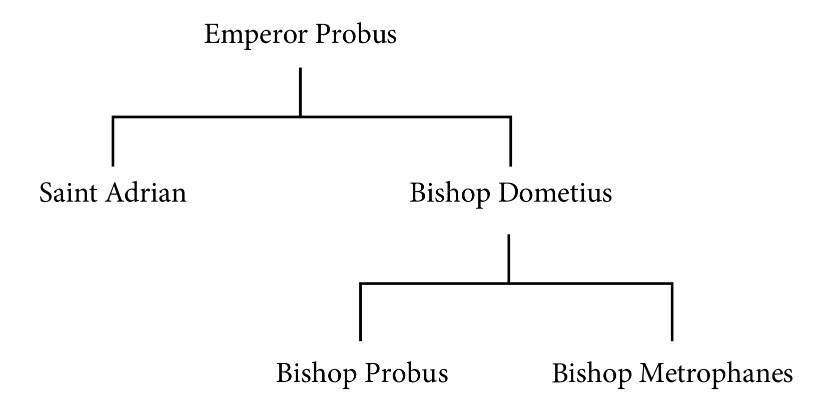
Pseudo-Dorotheus's testimony concerning Metrophanes reveals the existence of two parallel traditions around the bishops' genealogy. According to one of them, Metrophanes was the son of a certain Dometius, brother of the Roman Emperor Probus. Dometius converted to Christianity and became bishop of Byzantion. He later ordained his other son, Probus, as bishop of Byzantion, who was succeeded by Metrophanes.[53] This genealogy would have been part of the original list of Byzantine bishops, because it is reproduced in similar terms by Nicephorus and by Skoutariotes,[54] and seems to have had a wide circulation, as attested by other sources whose connection to the list of bishops cannot be directly established (e.g., the *Synaxarion*, in Metrophanes's *synaxis* of 4 June, and Zonaras's *Epitome*).[55]



52. *Patria* III, pp. 270-1 (ch. 178). In Pseudo-Dorotheus's account, Sainte Eirene did not exist in Saint Andrew's times (it was only founded later, by Bishop Pertinax).
53. SCHERMANN, *op. cit.*, pp. 150-1.
54. Nicephorus, p. 114; Skoutariotes, ed. SATHAS, p. 49; ed. TOCCI, p. 62.
55. *Synaxarion* pp. 727-30; Theodor BÜTTNER-WOBST, *Ioannis Zonarae epitomae historiarum libri XVIII, vol. 3* (= Zonaras), Bonn, 1897, p. 19.

The same testimony of Pseudo-Dorotheus suggests, however, the existence of an alternative version of Metrophanes's genealogy. In the apparent interpolation at the beginning of the account, the martyr Adrian (the one who was killed by Emperor Licinius in Nicomedia) is presented as a "son of Probus," and is clearly the object of special interest on the part of Metrophanes, who is said to have brought Adrian's remains to the Byzantine church of Argyropolis.[56] The identity of Probus (Adrian's father) and Metrophanes's special interest in the martyr are not explained, but the evidence provided by other sources shows that there was, in fact, a close connection between these three figures.

According to the life of Saint Adrian included in the *Acta Sanctorum*, Bishop Dometius of Byzantium (i.e., Metrophanes's father) was not the brother of Emperor Probus (as stated by the tradition cited above), but his son. Emperor Probus, in fact, is said to have had two sons: Dometius himself (who was, for his part, the father of Metrophanes and Probus) and Adrian, the martyr of Nicomedia.[57] This means, therefore, that Metrophanes was Adrian's nephew. Though Pseudo-Dorotheus (or whoever interpolated the passage) does not make the connection explicit, it is likely that he was aware of a tradition linking Metrophanes to the martyr Adrian. In later centuries, the same genealogy would be reproduced by the *Synaxarion* in Saint Adrian's *synaxis* of 26 August. [58]



In the late eighth or early ninth century, when Pseudo-Dorotheus formulated his account, Metrophanes's genealogy would not have had a specific bearing on the topography of early Byzantine Christianity. Later on, however, the presence of Saint Adrian at Argyropolis would influence the detachment of Saint Andrew's memory from the area and tacitly help to redefine the inscription of the Apostle's memory in the topography of Constantinople.

Pseudo-Dorotheus's account, as we have seen, represents a synthesis of numerous traditions. Most of the elements we have mentioned above would in fact have significantly influenced the way in which the legends of early Christianity were deployed in the topography of Byzantine

56. SCHERMANN, *op. cit.*, pp. 145-6.
57. *Acta Sactorum, Augusti* V (1741 ed.), p. 810.
58. *Syxanarion*, p. 926.

Constantinople, and will be reconsidered later on. For the time being, it is important to highlight that Pseudo-Dorotheus's topographical references suggest a will to bring the memories of early Christianity somehow "closer" to the city of Byzantion. Though the regions of Sykai—or Galata, as defined by the *Patria*—and Petrion were still marginal in relation to the central areas of the pagan city, they were somehow closer to them than was distant Argyropolis.[59] In a certain way, the successive stages of Elaia, Sykai, and Petrion would have helped to develop a soft transition between the (legendary) pre-Constantinean, episcopal see of Byzantion at Argyropolis and the later patriarchal see at Saint Sophia.



Map 2 · Christian Landmarks of Byzantion (Pseudo-Dorotheus)

But what were the reasons behind the specific choice of Elaia, Sykai and Petrion? The fact that Nicephorus and Skoutariotes independently attest to the same topographical references as Pseudo-Dorotheus suggests that they were part of the original list of early local bishops that all three authors relied on. Our lack of information concerning that early source forestalls any definitive answers, but there are a number of aspects that must be taken into account. The fact that the churches of the Maccabees and Saint Eirene were quite ancient (circa fourth century) suggests a deliberate choice of structures that could easily pass as pre-Constantinean in the

59. Skoutariotes actually defines the location of Saint Eirene of Sykai as being "closer to the city" (Περτίναξ […] ἑτέραν αὖθις ἐκκλησίαν ἀνίστησιν ἐγγυτέρω τῆς πόλεως [...]; ed. SATHAS, p. 49; similar testimony in ed. TOCCI, p. 61).

eyes of a medieval public.[60] Furthermore, two of those ancient churches were located in areas that were quite meaningful in themselves. In the case of Elaia—the Byzantine "Mount of Olives"—the symbolic dimension was given by the eloquent connotations of the toponym.[61] The evocation was likely meant to be a reminder that Saint Andrew and his successors had laid the foundations not only of an apostolic see, but of New Jerusalem itself. In the case of Petrion, the symbolic dimension was given by its proximity to the imperial mausoleum of the Holy Apostles. The fact that Pseudo-Dorotheus defines Saint Euphemia's location in relation to the Holy Apostles—i.e., "the place where the rulers of Byzantion are laid to rest"[62] —suggests a wish to link the last episcopal see of the pre-Constantinean Byzantion with Saint Andrew's last resting place. The meaning attributed to Sykai is difficult to establish, but the examples of Elaia and Petrion are sufficient to illustrate that the spatial deployment of the legend enhanced and enriched the symbolism of Constantinople's topography.

The role given to the region of Argyropolis furthermore indicates the dynamic development of the topography of early Christianity. Despite Pseudo-Dorotheus's attempt to bring the memories of early Christianity closer to the pagan Byzantion, Argyropolis remained for him a crucial topographical reference. In his account, Argyropolis is the place where Saint Andrew preached and formed the first Christian community, where he built the first Christian shrine, where the first Christian bishop of the city was ordained, and where bishops and martyrs were buried. The fact that Metrophanes is presented as burying the relics of Saint Adrian in the shrine of Argyropolis—despite the fact that the see of the church had been successively moved to Elaia, Sykai and then Petrion—is a clear sign of the prominence that this ancient foundation supposedly preserved for the early Christian community.

The importance of Argyropolis, however, seems to have diminished in later versions of the legend, to the point of becoming superfluous. In the testimony of the *Patria*—which, despite its lack of direct connection with Pseudo-Dorotheus, clearly represents a later version of the same tradition—there is in fact no mention of Argyropolis. Unlike Pseudo-Dorotheus's account, in which the Christian see is moved (sequentially) to the areas of Elaia and Sykai long after the time of Saint Andrew, the patriographers present the same area (Galata) as the place where Saint Andrew himself had resided and taught. In fact, Saint Andrew's ordination of Stachys at Saint Eirene tacitly implies that Galata was thought to be the see of the Church since apostolic times. The area of Argyropolis and its early shrine had clearly been forgotten in this later version of the legend.

60. For the Maccabees, see Raymond JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, Paris, 1969, pp. 313-4; MANGO, "Mount of Olives," *op. cit.*, p. 169. For Saint Eirene, see JANIN, *Ibidem*, pp. 108-9.

61. For the Mount of Olives, see MANGO, "Mount of Olives," *op. cit.*, pp. 157-70.

62. By "rulers of Byzantion" he does not mean, of course, the governors of the pagan city (who would have been in office at the time of the foundation of Saint Euphemia), but the medieval Christian rulers. The reference, as I mentioned above, was intended to help his readers identify the location of the church and, most likely, make certain symbolic connections to the imperial mausoleum.



Map 3 · Christian Landmarks of Byzantion (*Patria*)

2.2. Argyropolis and the Acropolis of Byzantion

In the early ninth century, the *Vita S. Andreae* by Pseudo-Epiphanius introduced a rather different version of early Christian topography.[63] The account begins by a conventional reference to the arrival of Saint Andrew to Argyropolis and the ordination of Stachys as the first bishop of Byzantion, probably drawn from the early *Index Apostolorum*.[64] After that, however, the narration takes an unexpected turn: Saint Andrew is said to have come to the Acropolis of Byzantion and built a church dedicated to the Theotokos, "which can still be seen in our day."

The author of the *Vita*, who was either unaware of the *Narratio*'s and Pseudo-Dorotheus's testimonies or deliberately decided to ignore their topographical references, would have felt the need, like others before him, to bring the memories of early Christianity somehow closer to the city of Byzantion.[65] In topographical terms, however, his account is significantly bolder than all previous testimonies. In the *Vita* it is Saint Andrew himself—not one of the later bishops of Byzantion—who comes to the city, and his church is founded near the Acropolis, at the center of pagan worship, prestige, and power.

Pseudo-Epiphanius, *Vita S. Andreae*

And strengthening the churches in this way, he [Saint Andrew] came to

63. For the date, see DVORNIK, *op. cit.*, p. 225.
64. *Ibidem*.
65. *Ibidem*, p. 226.

> Byzantion. **Argyropolis** was blossoming in that time. He ordained Stachys as bishop [for the local Christians], and **dedicated an oratory of the holy Theotokos near the Acropolis of Byzantion** (καὶ εἰς τὴν ἀκρόπολιν τοῦ Βυζαντίου καθιέρωσεν εὐκτήριον τῆς ἁγίας Θεοτόκου), **which still exists today.**[66]

Later ninth-century sources dependent on Pseudo-Epiphanius's *Vita* were keen to accept his version of events. The panegyric known as *Laudatio* reproduces the conventional account of Saint Andrew's ordination of Stachys, and copies, almost literally, Pseudo-Epiphanius's description of the construction of a church of the Theotokos near the Acropolis.[67] Interestingly, the *Laudatio* specifies that the church was "close to *ta Eugeniou*"—a detail that is absent from the *Vita*—ratifying, on the one hand, that the church could actually be seen in the ninth century, and allowing, on the other hand, for a more accurate identification of the sanctuary's location. Since the neighborhood of *ta Eugeniou* was located towards the east of the harbor of Neorion,[68] the church of the Theotokos would have lain towards the western side of the Acropolis (we will discuss this in further detail below).

> ***Laudatio***
> In those days **Argyropolis** was a proud city and blossomed due to the multitude of its inhabitants. There [Saint Andrew] ordained a certain disciple named Stachys, one of the seventy, as bishop for the faithful. After crossing **to the Acropolis of Byzantion** (ἐν ἀκροπόλει τε τοῦ Βυζαντίου διαπεράσας), **he built and dedicated an oratory under the name of our lady the Theotokos, which is visible until this day near *ta Eugeniou*, and takes the name of *ta Armasiou*** (ὅς ἐστι φανερὸς μέχρι τῆς σήμερον πλησίον τῶν Εὐγενίου, τῶν Ἁρμασίου τὴν ἐπωνυμίαν λαχών).[69]

Nicetas Paphlagon's *Oratio IV* also reproduces the *Vita*'s statement on Saint Andrew's construction of a church of the Theotokos near the Acropolis, with some additional details regarding its shape and size. Significantly, however, the Apostle is not said to have come to the Acropolis area "from Argyropolis," as in the case of the *Vita* and the *Laudatio*: in the *Oratio* there is no mention of Argyropolis. Nicetas's testimony represents therefore a further step in the reformulation of the early Christian topography as understood by this tradition. He was not only bringing Saint Andrew's legend "closer" to the city of Byzantion, but also dropping the increasingly meaningless memory of distant Argyropolis. The central role now given to the church of the Theotokos is ratified by the fact that Stachys's consecration is (tacitly) understood to have taken place there. Unlike the Vita and the *Laudatio*, Nicetas was turning the church near the Acropolis into the episcopal see of pre-Constantinean Byzantion.

66. *Vita S. Andreae*, PG 120:244C.
67. For the *Laudatio's* date, see DVORNIK, *op. cit.*, pp. 231-4; for its dependency on Pseudo-Epiphanius's *Vita S. Andreae,* see *Ibidem*, pp. 226-7.
68. JANIN, *Constantinople byzantine*, p. 349, 396-7; MAGDALINO, "Medieval Constantinople," *op. cit.*, p. 2.
69. Max BONNETt, "Acta Andreae Apostoli cum laudatione contexta", *Analecta Bollandiana*, 13 (1894), p. 335.

Nicetas Paphlagon, *In Laudem S. Andreae* (*Oratio* IV)

Setting up altars and consecrating priests and hierarchs all around, [Saint Andrew] approached the renowned Byzantion. The admirable [Andrew] arrived there and **built a church for the Mother of God near the Acropolis** (παρὰ τῇ ἀκροπόλει)—a beautifully constructed church, the size of which corresponded to the small number of the faithful of that time. And by appointing the great Stachys, a worthy shepherd of the church, he showed the abundant fruits of the [Holy] Spirit that would later reveal itself in that city.[70]

This latter version of events remained in circulation for several centuries, as shown by the fourteenth-century testimony of Theoctistus of Studios. According to Theoctistus, the Apostle Saint Andrew came to Byzantion, ordained Stachys (in an unspecified location) and built a church of the Theotokos near the Acropolis. There is, once again, no mention of Argyropolis.

Theoctistus, *Oratio*

(…) and [Saint Andrew] sailed through to Byzantion, and after appointing Stachys there and **building a church to the Theotokos near the Acropolis** (πρὸς τῇ ἀκροπόλει), he sailed up-stream towards Amisus.[71]

The location of the church of the Theotokos is rather problematic. Apart from the sources specifically related to this tradition, Byzantine literature does not seem to have kept any memories of a shrine of the Theotokos "near the Acropolis." Yet, the testimony of the *Laudatio* contains, as we have seen, some further topographical information. According to its author, the church would have been located "near *ta Eugeniou*" (πλησίον τῶν Εὐγενίου), and takes the name of *ta Armatiou* (τῶν Ἁρμασίου[72] τὴν ἐπωνυμίαν λαχών). These references are significant, because the existence of churches of the Theotokos both at Neorion (therefore, at *ta Eugeniou*) and at ta *Armatiou* are ratified by independent testimonies,[73] but they are difficult to reconcile for two main reasons. First, the historical churches of the Theotokos at Neorion and at *ta Armatiou* are two clearly distinguishable sanctuaries, yet the *Laudatio* applies both topographical referents to one and the same church. Second, it is not possible that a church described as being "near the Acropolis"—therefore, in the north-eastern extreme of the city—could also be considered to be "at *ta Armatiou*"—which lay much further west. How are we then to understand these contradictory pieces of information?

70. *Oratio IV – in laudem S. Andreae*, PG 105:68C-69A.

71. Alice-Mary TALBOT, *Faith Healing in Late Byzantium: the Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline, Mass., Hellenic College Press, 1983, p. 114.

72. The readings Ἁρμασίου and Ἁρματίου are interchangeable (see BONNET, "Acta Andreae Apostoli," *op. cit.*, p. 335 and the versions of the *Synaxarion* and *Typikon*).

73. For *ta Armatiou* and the church of the Theotokos, see JANIN, *Constantinople byzantine*, p. 314 ; id., *La géographie ecclésiastique*, pp. 157-8; *Synaxarion*, pp. 404, 834, 908; Juan MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église, Tome I: Le cycle des douze mois (= Typikon) (Orientalia Christiana Analecta 165),* Rome, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1962, pp. 202, 346, 376. For the church at Neorion, see JANIN, *La géographie ecclésiastique*, p. 198; MAGDALINO, "*Medieval Constantinople," op. cit.*, p. 2 and 93.

The most likely explanation is that the *Laudatio*'s testimony reflects a confusion between two different churches attributed to the Apostle Saint Andrew in the northern area of Constantinople.[74] One of these churches—the Theotokos "near the Acropolis" mentioned by Pseudo-Epiphanius, Nicetas Paphlagon, and Theoctistus—can arguably be identified with the Theotokos at Neorion (i.e., at *ta Eugeniou*). The other church can probably be identified with the Theotokos at *ta Armatiou*, where Saint Andrew was in fact believed to have built one of the early Christian sanctuaries of Byzantion (see below). The puzzling testimony of the *Laudatio* would therefore have arisen from an inexpert combination of two coexisting accounts of Saint Andrew's missionary activity.



Map 4 · Christian Landmarks of Byzantion *(Vita S. Andreae et al.)*

The *Laudatio*'s testimony, as a matter of fact, becomes clearer when we take into account the tenth-century testimony of the *Patria*. According to the patriographers, Saint Andrew built a church[75] at *ta Armatiou* and settled there—we find here confirmation of the existence of a tradition that placed the Apostle in that area—and also made a cross with his own hands, "cutting it from stone and doing the reliefs," and setting it up "in Saint Eirene the Old." Later on, he went to the harbor of Neorion—specifically, to the portico called Keratoembolin—to teach there.

74. Albrecht BERGER, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos*, Bonn, 1988, pp. 693-4.
75. The noun is missing, so it is not clear whether the building was a dwelling-place or a church. An alternative version says ἐποίησεν τὴν σκηνὴν αὐτοῦ, which is still ambiguous, since σκηνή can be understood as either a temple or a dwelling-place (the wider context, though, would suggest the first alternative).

***Patria* III, 179**

Saint Andrew came to Byzantion before Constantine the Great, built <a house/ shrine> **at *ta Armatiou*** (εἰς τὰ Ἀρματίου) and settled there. He made a cross with his own hands, cutting it from stone and carving the reliefs, and set it up **in Saint Eirene the Old** (εἰς τὴν ἁγίαν Εἰρήνην τὴν παλαιάν). Then he came **to the Neorion to the portico called Keratoembolin** (εἰς τὸ Νεώριν, εἰς τὸν ἔμβολον τὸν καλούμενον Κερατοεμβόλιν), and taught.[76]

This account contains several aspects of interest. In the first place, the topographical description strongly suggests that it was based on the tradition attested by Pseudo-Epiphanius's *Vitae S. Andreae.* Although the name of the shrine built by Saint Andrew at *ta Armatiou* is not mentioned, we can surmise, thanks to the testimony of the *Laudatio*, that it was dedicated to the Theotokos. Similarly, Saint Andrew's teaching at Neorion confirms the *Laudatio*'s reference to the Apostle's presence in the area. The patriographers, therefore, place Saint Andrew in roughly the same regions as do Pseudo-Epiphanius and his dependent sources.

Yet, the testimony of the *Patria* expands and elaborates the tradition of Pseudo-Epiphanius. A new and most significant detail is the connection with the church of Saint Eirene the Old—arguably, the fourth-century basilica located in the proximity of the later Saint Sophia, and not Saint Eirene at Sykai[77]—where the Apostle is said to have placed a cross of his own making. The passage is too elliptic to allow for a definitive interpretation, but it would seem to imply that the Apostle was himself responsible for the building of the church (or, at least, for the consecration of the land). The idea that the church of Saint Eirene was pre-Constantinean is, in fact, supported by at least one earlier source. According to Socrates's *Ecclesiastical History*, Constantine the Great took it upon himself to rebuild the church of Saint Eirene, which, "being originally of small dimensions," was "considerably enlarged and adorned" by the emperor. The major restoration attributed to Constantine tacitly implies that the church predated his reign.[78]

Socrates, of course, could not have been thinking of a connection with Saint Andrew, since the legend of the Apostle's Christianization of Byzantion did not emerge until later centuries, but his testimony attests at least to the notion of the pre-Constantinean origins of Saint Eirene. In later sources, the church is always presented as a Constantinean foundation—Socrates himself, in fact, also mentions this alternative version[79]—and it is not until the obscure testimony of the *Patria* that its pre-Constantinean origin is reintroduced into Byzantine literature. It cannot

76. *Patria* III, p. 271 (ch. 179); I follow here Berger's English translation (with minor modifications). See also BERGER, *Account of Medieval Constantinople*, 692-5.

77. I assume this on two grounds. First, because the denomination "Saint Eirene the Old" is usually found in connection with this church. Second, because the tradition in which it is mentioned, as noted above, tends to bring Saint Andrew "closer" to the pagan city. The patriographers do mention the church of Sykai elsewhere (in connection to a different tradition), but they identify it as "Saint Eirene of Galata" (*Patria* III, pp. 270-1 [ch. 178]). A different passage of the *Patria,* moreover, seems to imply that Saint Andrew was believed to have built a church at the Strategion, but the reference is too elliptic to be properly analysed (*Patria* III, p. 218 [ch. 13]).

78. Pierre MARAVAL and Pierre PÉRICHON (eds.), *Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique (Livres I-VII)*, Paris, Éditions du Cerf, 2004-2007, II. XVI, p. 212.

79. *Ibidem,* I.XVI, p. 103.

be definitively stated that the *Patria* were relying on that old tradition in order to make the connection with Saint Andrew, but it is likely that the episode narrated by the *Patria* was intended to link the figure of the Apostle with that of Constantine the Great.

In addition to this, the patriographers' testimony helps to confirm the tendency we have observed regarding Argyropolis. As noted above, Pseudo-Epiphanius and the *Laudatio* mentioned Saint Andrew's arrival to the north-east area of Byzantion "from Argyropolis," but in the later testimony of Nicetas Paphlagon the reference to Argyropolis had already been dropped. Similarly, in the *Patria*, the activities of the Apostle were exclusively placed in the northern area of Byzantion, with no reference to a previous crossing of the Golden Horn. This evidence, as well as that concerning the evolution of the Pseudo-Dorotheus tradition, illustrates that by the tenth century the legend of Saint Andrew had been formally detached from its former all-important connection to Argyropolis.



Map 5 · Christian Landmarks of Byzantion *(Patria)*

3. CHRISTIANITY AND THE PAGAN CITY

The testimonies we have analyzed above show two clear tendencies in the topographical development of Byzantion's early Christianity. The first is the gradual detachment of Saint Andrew and his successors from the area of Argyropolis. The other is the slow but consistent rapprochement of the early Church to the structures of the pagan city. We may now attempt a brief synthesis of both these aspects.

1/ Argyropolis

As suggested above, the early tradition narrating the establishment of Saint Andrew in the area of Argyropolis would have become increasingly problematic from the eighth century on. The introduction of the figure of Zeuxippos by the *Narratio* (later taken up by Pseudo-Dorotheus) seems to have been motivated by the need to explain why the Christianization of Byzantion had begun in an area that was both distant and devoid of major symbolic connotations. Zeuxippos, however, would only prove a provisional solution. The authors responsible for the development of the Apostle's legend soon felt the need to bring Saint Andrew and his successors closer to the pagan city of Byzantion.

The same need gave rise to different traditions. An early list of pre-Constantinean bishops, attested to independently by Pseudo-Dorotheus, Patriarch Nicephorus and Skoutariotes, widened the legendary topography by moving the episcopal see to Elaia, Sykai, and Petrion. Some centuries later, Pseudo-Epiphanius (soon followed by other authors) placed Saint Andrew himself near the Acropolis of Byzantion. Despite their common wish to bring early Christianity closer to the pagan city, however, the early stages of both these traditions remained closely attached to the memory of Argyropolis. The list of pre-Constantinean bishops as well as Pseudo-Epiphanius's *Vita S. Andreae* still specified, after all, that Saint Andrew had settled in Argyropolis on his arrival from the Black Sea.

Eventually, though, the memory of Argyropolis faded away. Later versions of these same traditions indicate no recollection of Saint Andrew's activities in that region. The *Patria*, which shared some of the same topographical notions as the early list of pre-Constantinean bishops, placed Saint Andrew at Galata without any reference to a previous stay at Argyropolis. Nicetas Paphalogon, who would have depended on Pseudo-Epiphanius's *Vita S. Andreae*, dropped the former's reference to Argyropolis and circumscribed Saint Andrew's activities to the Acropolis area. A later version of this last tradition, also attested to by the *Patria*, placed the Apostle's movements in the north-east (*ta Armatiou*, Neorion) and center (Saint Eirene) of pagan Byzantion, again with no reference to Argyropolis.

By the tenth century, therefore, the link between Saint Andrew and Argyropolis had been severely weakened. The early list of pre-Constantinean bishops, Pseudo-Dorotheus's expanded version of the same list, and Pseudo-Epiphanius's testimony still circulated (as attested to by Skoutariotes, Kallistos Xanthopoulos[80] and Theoctistus of Studios, respectively), but the *Synaxarion* reaffirms the tendency we have observed so far. There are two major points of interest in the *Synxarion*'s testimony. The first is the lack of any explicit connection between Saint Andrew and Argyropolis. In the *synaxis* of 30 November, devoted to the Apostle, there is no topographical information regarding his stay at Byzantion. In the *synaxis* of 30 October, devoted to Stachys, there is a reference to Stachys's ordination at Argyropolis by Saint Andrew, but there is no mention of the Apostle's dedication of an altar in that area (in fact, the shrine where Stachys was ordained seems to be tacitly presented as the bishop's own work).

80. And, possibly, Ephraim of Ainos.

Saint Andrew (*Syn.*, 30 November)
[We commemorate] the struggle of the saint and wholly blessed Apostle Andrew, the brother of Peter the leader of the Apostles. He preached along all the seacoast of Bithynia and the Pontus, Thrace and Scythia, then went to the great Sebastopolis, where the rivers Psaros and Phasis flow, and where the Ethiopians live further inland. He was crucified by the proconsul Aegeates and buried in Patras of Achaia (…).[81]

Saint Stachys (*Syn.*, 30 October)
The holy Apostle Stachys was appointed bishop of Byzantion by the most holy Apostle Andrew. **He built a church opposite** [to Byzantion], **in Argyropolis** (κτίσαντος ἐκκλησίαν πέραν ἐν Ἀργυροπόλει), where also two thousand Christians gathered together (…).[82]

The second point of interest is the fact that the shrine of Argyropolis—which, as we have seen in previous sources, was originally attributed to Saint Andrew—appears now strongly connected with Saint Adrian and his companions. In the *synaxis* of 26 August, dedicated to Adrian, Natalia, and their fellow martyrs, the *Synaxarion* and the *Typikon* specify that the liturgy was celebrated that day "in the martyrs' own sanctuary" at Argyropolis. This means that the church had come to be known under their name. This is in fact verified by an independent testimony, in which the ancient shrine of Argyropolis is referred to as "the church of Saint Adrian." [83]

SS. Adrian and Natalia (Syn., 26 August)
[We commemorate] the struggle of the saint martyrs of Christ Adrian and Natalia (…).
A certain Eusebius, being a man of faith, took away the relics of the saints, and, laying them down in a light boat and carrying them off, he buried them **in Argyopolis, near Byzantion** (ἐν Ἀργυροπόλει πλησίον τοῦ Βυζαντίου). Later on, Natalia sailed to that place and delivered her soul to God, and she was buried near the remains of the holy martyrs. Their feast day is celebrated **in their most holy martyrial chapel** (ἐν τῷ ἁγιωτάτῳ αὐτῶν μαρτυρείῳ), opposite [Byzantion], in Argyropolis (πέραν ἐν Ἀργυροπόλει).[84]

SS. Adrian and Natalia (Typ., 26 August)
[We commemorate] the struggle of the holy martyrs Adrian and Natalia (…).
Their feast day is celebrated **in their most holy martyrial chapel** (ἐν τῷ ἁγιωτάτῳ αὐτῶν μαρτυρίῳ), **opposite** [Byzantion], **in Argyropolis** (πέραν ἐν Ἀργυροπόλει).[85]

---

81. *Synaxarion*, pp. 265-6. An alternative version mentions the Apostle's stay at Byzantion, but gives no topographical details: (…) εἶτα διαπλεύσας πρὸς τὸ Βυζάντιον καὶ τὸν Στάχυν ἐπίσκοπον χειροτονήσας καὶ τὰς λοιπὰς χώρας διελθὼν πρὸς τὴν περιφανῆ Πελοπόννησον ἔρχεται.
82. *Synaxarion*, p. 177.
83. See Athanasios PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Varia Graeca Sacra*, Leipzig, 1975, p. 45 (πέραν ἐν Ἀργυροπόλει, πλησίον τοῦ ἁγίου μάρτυρος Ἀδριανοῦ). The reference is mentioned by Janin (*La géographie ecclésiastique*, p. 9).
84. *Synaxarion*, pp. 923-6.
85. *Typikon*, p. 384.

The reasons behind the gradual changes in the symbolic topography of early Byzantine Christianity are not difficult to establish. On the one hand, the traditions concerning Saint Andrew had consistently made efforts to bring the memories of the Apostle closer to the city of Byzantion, where he could be integrated into the topographical areas that had become meaningful to later generations of Constantinopolitans. On the other hand, the presence of Saint Andrew's relics at the church of the Holy Apostles—where his *synaxis* was celebrated on 30 November—had gained anew significance towards the middle Byzantine period, probably due to the circulation of a new life of Saint Artemius and the literary connection between Artemius and Constantine the Great. We will consider all these aspects in further detail below (see section 4).

2/ The pagan city

As noted above, the traditions concerning the early Church of Byzantion would have been reformulated several times in order to integrate the memories of early Christianity with the structures of the pagan city. Yet, it is also evident that such integration was only partial. The map of the pre-Constantinean city (see section 1) shows that memories of the Greek and Roman times were mostly associated with the south-east regions, while memories of early Christianity remained mainly linked to the north-east regions. It becomes clear, therefore, that in spite of their efforts to bring Saint Andrew and his successors closer to Byzantion, the authors who were responsible for the development of the legend had rarely placed the early Christians in the central areas of the pagan city. The only exception—Saint Andrew's building of a church near the Acropolis—is not particularly meaningful, as the Apostle was never on top of the Acropolis, nor indeed did he really approach its base.



Map 6 · Pagan and Christian landmarks of Byzantion

The marginal place that the early Christians occupied in pagan Byzantion according to the legend of Saint Andrew contrasts, in fact, with the practice of apostolic preaching as described by the New Testament. According to the *Acts of the Apostles*, Saint Paul and his companions had carried out their activities mostly within cities and usually in highly symbolic areas. Most of the preaching to Jews was done in synagogues,[86] while the pagans of Athens were first addressed at the agora (Acts 17:17) and later at the Areopagus (17:19). Unlike the biblical model, the literary construction of early Byzantine Christianity evokes a discreet, uncontentious approach to the pagan city. The Christians remained, as we have seen, mostly marginal to the central areas of pre-Constantinean Byzantion, such as the summit of the Acropolis, the Tetrastoon, the hippodrome, or the Strategion. They never attempted a symbolic occupation of pagan spaces and did not even claim the remains of the local martyrs.[87] If the literary construction of early Byzantine Christianity chose to disregard the biblical model in favour of the pacific, yet mostly segregated, coexistence of the two communities, it was clearly because the integration could not be achieved by the early Byzantines themselves. As will be argued below, the symbolic articulation of the Christian and pagan dimensions of Byzantine topography would be reserved for the emperor, Constantine I, who was a representative of both the Roman state and the Christian faith. Constantine I was, in a certain way, the heir to the Apostle Saint Andrew.

4. BYZANTINE LEGENDS AND THE SYMBOLISM OF TOPOGRAPHY: SYNTHESIS AND CONCLUSIONS

As tacitly indicated by the list of early Byzantine bishops reproduced by Pseudo-Dorotheus and other authors, the Christianization of Byzantion began with Saint Andrew and culminated with Constantine the Great. However, although the literary evidence suggests that the symbolic connection between the Apostle and the emperor had been present since an early date, there is reason to believe that it would have become more significant—and more elaborate—over the centuries. There are, at least, three aspects that illustrate this process. First, the increasing importance accorded to the presence of Saint Andrew's relics in the church of the Holy Apostles, once his memory had been definitively detached from Argyropolis. Second, the consolidation of the tradition that attributed to Constantine the translation of Saint Andrew's relics from Achaea to Constantinople. And third, the role given to Constantine in the symbolic articulation of the Christian and pagan topographies of Byzantion, which signified the culmination of the mission initiated by Saint Andrew. We will briefly examine each of these aspects below.

86. Acts 9:20, 13:5, 13:14ss, 14:1, 17:1, 17:10, 17:17, 18:4, 18:19, 19:8, etc.
87. The martyrs who were laid to rest at Argyropolis, as we have seen, all came from Nicomedia. Local Christians were never connected to relics of Byzantine martyrs such as Saint Acacius or Saint Mocius.

4.1. Saint Andrew and the church of the Holy Apostles

The relics of Saint Andrew were believed to have lain at the church of the Holy Apostles since the fourth century,[88] but their presence at the church did not reach its full symbolic dimension until the imperatives of geo-ecclesiology gave rise to the legend that presented Saint Andrew as the Apostle of Byzantion. It would seem, in any case, that the earliest versions of Saint Andrew's apostolic mission in the city did not attach particular importance to the church of the Holy Apostles, as suggested by the *Index Apostolorum*'s exclusive reference to Argyropolis. Very soon, however, the legend began to establish a link between Byzantion's early Christianity and the church and imperial mausoleum of the Holy Apostles. It is probably no coincidence that the legendary list of early local bishops placed the last pre-Constantinean see of the local Church close to the place "where Byzantion's rulers were laid to rest" or that the Pseudo-Epiphanius's *Vita S. Andreae* and its derivative sources associated Saint Andrew's apostolic mission with the area of *ta Armatiou*, also close to the imperial mausoleum. The fact is that the church of the Holy Apostles had a number of significant topographical characteristics that would have widely enhanced its symbolic role in Saint Andrew's legend.

To begin with, the church was located at the Mesomphalon (the "middle navel"), that is to say, at the symbolic center of the city. According to the *Patria*, which by par etymology designated the place "Mesolophon," the centrality of the site was given by its position over the fourth hill: "the so-called Mesolophon is between the seven hills (μέσον ἐστὶ τῶν ἑπτὰ λόφων), that is to say that one part of the city has three hills and the other [part has] three hills, and it is between them."[89] The position of the church at such a symbolic place meant that the building itself was imbued with a special, somehow mystical connotation. In the tenth-century testimony of Constantine of Rhodes, the Mesomphalon is described as "a long hill like a neck creeping through the middle of Constantine's city, gold-gleaming in form and splendid"; a hill, he added, that was "established by God, sealed as a church of the Apostles from the beginning of the beginning when the Trinity brought into this light of day the whole composition of the world." The "fourth hill" was, according to Constantine's description, not only central but also superior to all others: "This very high hill commands the sevenfold hills (…) far excelling the seven hills, standing fourth in the middle of the renowned city, surpassing all others in height and breadth."[90] The twelfth- or thirteenth-century testimony of Nicolas Mesarites reaffirms Constantine's view. According to Mesarites, the church of the Holy Apostles was not placed "altogether in the middle (κατὰ τὸ μέσον) and so to speak at

88. The date of their arrival in Constantinople, however, remains uncertain; see David WOODS, "The Date of the Translation of the Relics of SS. Luke and Andrew to Constantinople," *Vigiliae Christianae*, 45 (1991), pp. 286-92; Cyril MANGO, "Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics," *BZ*, 83 (1990), pp. 51-62; *id.,* "Constantine's Mausoleum: Addendum," in *Studies on Constantinople*, Aldershot, Ashgate, 1993. For an analysis of the overall influence of the apostolic tradition in Byzantine Constantinople, see Paul MAGDALINO, "The Apostolic Tradition in Constantinople," *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies,* 2 (2016), pp. 115-41.
89. *Patria*, III, p. 219 (ch. 19).
90. Ioannis VASSIS, "Στίχοι Κωνσταντίνου ἀσηκρίτη τοῦ Ῥοδίου," in Liz JAMES (ed.), *Constantine of Rhodes, On Constantinople and the Church of the Holy Apostles*, Farnham, Ashgate, 2012, pp. 48-51.

the navel (κατ᾽ ὀμφαλὸν) of this Queen of Cities," for that location had already been granted to the church of Saint Acacius. Instead, the Holy Apostles occupied "the place of the heart in relation to the whole body of the Queen of Cities," a location that Mesarites also perceived to be defined by a mystical dimension. It was from the "heart," in fact, that "those who dwell in the city, who are so to speak the remainder of the body, draw, as if from a spring and a root, the means for true living."[91]

But the church of the Holy Apostles was not only built at the center of the city, it was furthermore built over a former pagan temple of the "twelve gods." This detail, which is only attested to in Kallistos Xanthopoulos's late testimony, would have been a later development of the legendary tradition that sought to define the transition of the pagan Byzantion to the Christian Constantinople by means of a symbolic "reoccupation" of emblematic places. According to Kallistos Xanthopoulos, Constantine built a mausoleum for himself over a "former temple of the Helens, which was named after the twelve gods (ὃ βωμὸς Ἑλλήνων πρότερον ἦν, δωδεκάθεον ὄνομα)."[92] The symbolic transformation of a pagan temple devoted to the twelve gods into a Christian church devoted to the twelve apostles was clearly meant to be an expression of the successful process of Christianization that Saint Andrew had undertaken on his arrival at Byzantion, and which Constantine had culminated with the foundation of Constantinople.

The church of the Holy Apostles was, therefore, a meaningful topographical site. Built over the mystical "navel" or "heart" of the city, in a space that had been conquered from ancient paganism, it was both the root and the spring of life that had been established by God to provide life to the chosen city. Yet, there was still another element that completed the symbolic connotations of the place, which was the presence of Saint Andrew, Saint Luke, and Saint Timothy within its walls. As noted above, the development of the legend of Constantinople's apostolic tradition would have increasingly highlighted the importance of the church of the Holy Apostles—at the expense of other places, such as Argyropolis—due both to the presence of Saint Andrew's relics and to the fact that the Apostle's liturgical commemoration was celebrated there. But the importance of the Apostle's presence at the church, surrounded by the emperors and bishops that were the heirs to his spiritual legacy, was not only due to its eloquent geo-ecclesiological connotations. In fact, the testimony of the ninth-century *Laudatio* reveals that Saint Andrew's relics (and those of Luke and Timothy) had grown to be regarded as a *palladium* of the city, undoubtedly inspired by biblical prophecies regarding the New Jerusalem (Rev. 21:14).[93] According to the *Laudatio*, the "apostolic relics" were brought to the New Rome to become "its indestructible foundation and the guardians of its safety (εἰς φυλακτήριον ταύτης ἀσφαλὲς καὶ ἀρραγέστατον ἑδραίωμα)."[94]

91. Glanville DOWNEY, "Nikolaos Mesarites: Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople," *Transactions of the American Philosophical Society* N.S., 47 (1957), pp. 861-2, 897.
92. PG 146:220CD.
93. Paulinus of Nola had, in fact, already introduced the notion when stating that the relics of the Apostles would "defend the walls of Constantinople" (P. G. WALSH, *The Poems of St. Paulinus of Nola*, New York, 1975, Carmen 19, p. 317ff).
94. BONNET, "Acta Andreae Apostoli cum laudatione context," *op. cit.*, p. 350.

4.2. Saint Andrew and Constantine the Great

The presence of Saint Andrew's relics in the church of the Holy Apostles raises the question of their arrival in the city of Constantinople, especially since all the legendary accounts of his missionary travels agree that the Apostle only spent a short time in the area of Byzantion before resuming his journey and eventually dying elsewhere. Despite their differences, most versions of the translation of Saint Andrew's relics concur that his remains were transported from Achaea to Constantinople by the *doux* Artemius and laid to rest at the church of the Holy Apostles at some point during the fourth century.[95] The traditions do not agree, however, on the identity of the emperor who ordered the translation, nor, in fact, on the identity of the emperor who built the church where the Apostles' remains were finally laid to rest. Given that both facts have a bearing on the development of Saint Andrew's legend, it is necessary to consider them briefly.

1/ The building of the church of the Holy Apostles

The historical circumstances surrounding the construction of the mausoleum and church of the Holy Apostles will not be considered here, since our interest lies exclusively with the legendary development of the event.[96] As is well known, there are two traditions concerning the building of the Holy Apostles. One of them attributes the construction to Constantine I, while the other attributes it to Constantine's son, Constantius II. Both traditions are attested from an early date and are known to have remained in circulation for several centuries, but it seems clear that the event was much more closely associated with the memory of Constantine I. Already in the early Byzantine period, the sources attributing the building to Constantine outnumbered by far those that attributed it to Constantius. Whatever the role played by the first Christian emperor in the historical development of the building (if any), the historiographic, hagiographic, and patriographic sources responsible for the rise of his legend turned the church of the Holy Apostles into an essential landmark of Constantine's religious topography.[97]

2/ The translation of the relics

As above, the historical circumstances surrounding the translation of the relics will not

95. Not all versions give the name of the person responsible for the translation. In certain cases, only the name of the ruling emperor is indicated (see below).

96. It is beyond the scope of the present paper to delve deeper into the discussion regarding the historical circumstances of the building of the church of the Holy Apostles, but some essential contributions to the problem may at least be cited. See August HEISENBERG, *Grabeskirche und Apostelkirche*, Leipzig, 1908; Glanville DOWNEY, "The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople: A Contribution to the Criticism of the 'Vita Constantini' Attributed to Eusebius," *DOP*, 6 (1951), pp. 51, 53-80; Gilbert DAGRON, *Naissance d'une capitale,* Paris, 1974, pp. 401-8; MANGO, "Constantine's Mausoleum," *op. cit.*, pp. 51-62.

97. The references found in the sources are far too numerous to be mentioned here, but they can be found in the bibliography mentioned above, and, as a summary, in JANIN, *La geographie ecclésiastique*, *op. cit.*,pp. 41-50.

be considered here.[98] We will focus instead on the legendary construction of the event, which underwent various stages of development between the fourth and tenth centuries. The figure of the *doux* Artemius, who was believed to have organized the translation of the Apostle's remains from Achaea to Constantinople, had in itself a complex evolution. The historical Artemius, an Arian official closely associated with Constantius II and who was later put to death by Julian the Apostate for political reasons, was at the origin of two different traditions. According to one of them, Artemius was executed by Julian in Alexandria due to his "zeal against the idols" or "in defense of the churches;" in certain versions, it is suggested that Julian had "personal reasons" for resenting Artemius, although the exact motive is not explicitly mentioned. According to the second tradition, Artemius was executed by Julian in Antioch (though he is still presented as *doux* of Alexandria) after confronting the emperor's pagan beliefs, and his remains were transported to Constantinople by a deaconess named Ariste. In a later version of this tradition, Artemius is presented as a miracle-worker responsible for many healings in the capital city.[99]

Most of the elements pertaining to the traditions concerning Artemius are already present in the fifth-century *Ecclesiastical History* of Philostorgius.[100] One of Philostorgius's passages is reproduced in very similar terms by Theodoret of Cyr, and, later on, by the *Chronicon Paschale* and Theophanes, conforming to what we have defined as the first tradition.[101] By the seventh century, however, an early *Passio Artemii* and the *Epitome miraculorum Sancti Artemii* (a

98. On the historical Artemius and his death under Julian, see Jürgen DUMMER, "Fl. Artemius dux Aegypti," *Archiv für Papyrusforschung*, 21 (1971), pp. 121-44; Francesco S. BARCELLONA, "Martiri e confessori dell'età di Giuliano l'Apostata: dalla storia alla legenda," in *Pagani e cristiani da Giuliano l' Apostata al sacco di Roma*, Franca Ela CONSOLINO (ed.), Rubbettino, Messina, 1995, pp. 53-83; Samuel LIEU and Dominic MONTSERRAT, *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views*, Routledge, London-New York, 1996, pp. 213-7; Gabriele MARASCO, "L'imperatore Giuliano e l'esecuzione di Fl. Artemio, *dux Aegypti," Prometheus*, 23 (1997), pp. 59-78.

99. P. Batiffol suggested, in fact, that there were two historical martyrs of the same name during the reign of Julian, martyrs whose respective traditions (the same two we distinguished above) would have been later merged into a single one ("Fragmente der Kirchengeschichte des Philostorgius," *RQA* 3 [1889], pp. 253-55). Dvornik agreed with Batiffol's hypothesis on the basis of the fact that Philostorgius reproduces two accounts of martyrs named Artemius (*op. cit.*, p. 229). This explanation is, however, unnecessarily complicated. It is true that Philostorgius makes two separate references to a martyr named Artemius (one is just a short mention, while the other is an elaborate account), but there is no reason to assume that he is referring to two different people. It must be highlighted, in fact, that Philostorgius never mentions Artemius as dying in Alexandria—an element that became a distinctive feature of one of the traditions—so neither of the references are at any point contradictory. It is simpler to assume that there was one figure of that name mentioned twice by Philostorgius in his *Ecclesiastical History*, and that the alternative traditions originated later through partial borrowing and elaboration of the information he provided.

100. Joseph BIDEZ, *Philostorgius, Kirchengeschichte: Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen* (3rd ed.; rev. By Friedhelm WINKELMANN), Berlin, 1981, appendix I and II; appendix VII, 36.

101. Léon PARMENTIER and Felix SCHEIDWEILER, *Theodoret. Kirchengeschichte* (= Theodoret), 2nd edn., Berlin, 1954, III.18, p. 197; Ludwig DINDORF, *Chronicon paschale* (= *Ch. Pasch.*), vol. I, Bonn, Weber, 1832), p. 549; Carl DE BOOR, *Theophanis chronographia* (= Theophanes), vol. 1, Leipzig, Teubner, 1883 (repr. Hildesheim, Olms, 1963), p. 51. As stated above (see n. 99), Philostorgius never mentions Artemius as dying in Alexandria and neither does Theodoret. This detail seems to have been introduced by the author of *Ch. Pasch.* (and later repeated by Theophanes), probably to articulate it with the fact that Artemius was *doux* of Alexandria. This would suggest that he ignored the other (longer) account of Artemius's death provided by Philostorgius, in which Artemius's death is clearly placed in Antioch. It may have been due to this partial knowledge (or selective use) of Philostorgius's material that the two alternative traditions on Artemius originated.

collection of the miracles of Saint Artemius) and, later on, the *Synaxarion*, presented a somewhat different version of events, conforming therefore to the second tradition.[102] During the eighth or ninth century,[103] a monk by the name of John produced a major *Passio Artemii* that drew both on the early testimony of Philostorgius and on the seventh-century *Passio*, offering a new synthesis of the existing information on Saint Artemius. The two first traditions, and John's synthesis, remained popular throughout the middle and late Byzantine periods, with authors such as Kedrenos and Kallistos Xanthopoulos combining elements drawn from each of them.[104]

In this complex development of Artemius's legend there are two aspects that are of special interest to our analysis. The first is Artemius's connection with Constantine I, and the second is Artemius's role in the translation of Saint Andrew's relics to the church of the Holy Apostles in Constantinople. We must consider them briefly.

2.1/ Constantine I: A review of the sources on Artemius shows that his connection with Constantine I was only established around the seventh century, and only exists in one of the traditions. In Philostorgius's testimony, Artemius is presented as a senator and a close acquaintance of Constantine I, although the emphasis is clearly placed on the saint's devoted service to Constantius II.[105] Theodoret, the *Chronicon Paschale*, and Theophanes, representatives of the first tradition, state that Artemius was a *doux*, or military commander, under Constantius II (with no reference to Constantine I).[106] However, the early *Passio*, the *Epitome*, and the *Synaxarion*, representatives of the second tradition, state that Artemius received his honors from Constantine I (with no reference to Constantius II).[107] Over the sixth and seventh centuries quite a significant development occurred in the legend surrounding Artemius: he not only gained a reputation as a miracle-worker in Constantinople but he also came to be connected with Constantine I.[108] Yet in the eighth or ninth century, the monk John reintroduced in his *Passio Artemii* the early version of Philostorgius—i.e., the one claiming that Artemius was

102. BIDEZ, *op. cit.* appendix III; Athanasios PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Varia graeca sacra* (*Subsidia Byzantina lucis ope iterata*) 6. St. Petersburg, Kirschbaum, 1909, pp. 76-9; P. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. 5* (*Patristische Texte und Studien* 29), Berlin - New York, De Gruyter, 1988, pp. 202-45; DELEHAYE, *op. cit.*, pp. 151-3. This may also be the case with Zonaras, but it is less clear (p. 65).

103. The identity of the author and the date of composition of the *Passio* remain uncertain. If the monk John is to be identified with John of Damascus, as the latest editor suggested, then it should be dated at the first half of the eighth century (KOTTER, *op. cit.*, pp. 185-7).

104. Kedrenos reproduces in rather conventional terms the version attested to in the first tradition, yet seems to make a connection with the martyrs Eugenius and Macarius, which is typical of the second tradition (Luigi TARTAGLIA, *Georgii Cedreni Historiarum Compendium*, Rome, Bardi Edizioni, 2016, p. 534). Xanthopoulos knew the first tradition through Theodoret, but the fact that he mentions the "countless tortures" endured by Artemius indicates familiarity with the second tradition (PG 146:472 BC).

105. BIDEZ, *op. cit.*, appendix I, 4, 9, etc.; appendix VII, 36.

106. Theodoret, p. 197; *Ch. Pasch.*, p. 549; Theophanes, p. 51.

107. BIDEZ, *op. cit.*, appendix III, 1; PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *op. cit.*, p. 76; DELEHAYE, *op. cit.*, p. 151.

108. The reasons for the switch are not clear. It is possible, as Dvornik has suggested, that the authors who were responsible for elaborating the legend of Artemius as a great miracle-worker were uncomfortable with the martyr's connection with the Arian Constantius (*op. cit.*, p. 229). That connection with Constantius, however, does not seem to have bothered the monk John (writer of Artemius's major *Passio*) or the sources that depended on him (the *Laudatio*, the *Patria*, Constantine of Rhodes, Kedrenos, etc.).

a senator and acquaintance of Constantine I, but was even more closely associated with Constantius II.[109] The popularity of the *Passio* would have helped to reinforce the ancient connection of Artemius with Constantius II at the expense of his connection with Constantine I, as shown by the testimony of contemporary sources such as the *Laudatio* and the *Patria*.[110] Yet, as we will show below, the situation would soon change again.

2.2/ The translation of the relics: A review of the traditions shows that Artemius's role in the translation of Saint Andrew's, Saint Luke's and Saint Timothy's relics to the church of the Holy Apostles remained poorly attested until the eighth to ninth centuries. In Philostorgius's testimony, the discovery and translation of the relics during Constantius's reign is a central part of the account—he states, in fact, that it was because of Artemius's role in the translation of the relics that Artemius was honored by the emperor with the charge of *doux* of Alexandria—but this detail is not mentioned again by any of the traditions concerning Artemius until John the monk reintroduced it in the eighth or ninth century. Moreover, the sources referring to the translation of the relics of Saints Andrew, Luke, and Timothy to Constantinople before the tenth century do not mention Artemius as the person responsible for the task. Malalas, Pseudo-Epiphanius's *Index Apostolorum*, the *Chronicon Paschale*, Theophanes (the last two mention the translation independently of their reference to Artemius), and George the Monk attest that the relics were brought to the capital, yet fail to make reference to Artemius's involvement.[111] It is, apparently, through John the Monk's reintroduction of Philostorgius's testimony that Artemius became popularly associated with Constantius II and the translation of the relics in the middle Byzantine period.

The influence of the *Passio Artemii*, however, did not hinder the legend's further development in either of these aspects. In the tenth century, Saint Artemius's *synaxis* on 20 October affirms unambiguously that he was *doux* under Constantine I (without any reference to Constantius), which means that the authors of the *Synaxarion* preferred to rely on the testimony of the older *Passio* or the *Epitome* rather than on John the Monk's more recent *Passio Artemii*.[112] The *Synaxarion*'s testimony is particularly significant because it shows that Constantine's connection to the figure of Artemius remained in circulation, despite the apparent popularity of John the Monk's work.

Other tenth-century sources reveal that such a connection was becoming increasingly important. According to the contemporary statement of Symeon the Logothete, the relics of SS Andrew, Luke, and Timothy had been brought to the church of the Holy Apostles by Constantine I.[113] Although the notion was not completely new—early sources, such as

109. KOTTER, *op. cit.*, p. 204ff.
110. BONNET, "Acta Andreae," p. 350ff; *Patria*, IV, p. 277 (ch. 32). For the *Laudatio's* dependency on the *Passio Artemii*, see DVORNIK, *op. cit.*, p. 227. This may have also been the case with Constantine of Rhodes, see VASSIS, *op. cit.*, p. 52.
111. Malalas, p. 412; SCHERMANN, *op. cit.*, p. 117; *Ch. Pasch*, p. 542; Theophanes, p. 227; Carl DE BOOR, *Georgii monachi chronicon*, 2 vols., Leipzig, Teubner, 1904, p. 536.
112. DELEHAYE, *op. cit.*, p. 151.
113. Stephen WAHLGREN, *Symeon magistri et logothetae chronicon*, Berlin, Walter de Gruyter, 2006, p. 109.

Socrates, Paulinus of Nola, and some consular lists had previously affirmed the same[114]—it was not widespread among Byzantine authors. Up to the ninth century, in fact, the testimonies concerning the translation of the relics tended to agree that the event had taken place during the reign of Constantius II.[115] The Logothete's testimony was, therefore, quite radical for his time, yet it was only an early expression of a tradition that was rapidly being reformulated around the figure of Constantine I. Later during the same century, Pseudo-Symeon repeated the Logothete's statement on the translation of the relics and expanded it with a significant addition: Constantine I had brought the relics of Saint Andrew to Constantinople "through the holy martyr Artemius."[116] As we have seen, none of the previous sources that had linked Artemius with Constantine I (Theodoret, the early *Passio*, and the *Epitome*) had ever mentioned the translation of the relics, and none of those that had mentioned it (Philostorgius and John's *Passio*) linked it to Constantine I. Pseudo-Symeon's testimony must be understood, therefore, as a final reformulation of Artemius's legend, most likely intended to fully integrate the translation of Saint Andrew's relics into the growing legend of Constantine I.[117]

4.3. Metrophanes, Constantine I and Saint Andrew's legacy

The connection between Saint Andrew, the "first-called" of the Apostles (ὁ πρωτόκλητος), and Constantine I, the "thirteenth Apostle," was certainly not a coincidence. At around the same time that the imperatives of geo-ecclesiology gave rise to the legend of Saint Andrew's apostolic mission in Byzantion, there were major developments in the legend of Constantine I—whose main trait was the literary construction of the emperor as a saint of Orthodoxy—and there is reason to believe that their chronological parallelism is in fact the expression of a deep nexus between the two.

We have discussed above the apparently contradictory attitude of the Byzantine writers, who made consistent efforts to bring the legend of early Christianity "closer" to Byzantion and yet hesitated to formulate its complete integration with the pagan city. At this point, however, their decision becomes quite clear: the topography of early Christianity could not be fully integrated with the pagan city of Byzantion, because such integration could only have taken place under Constantine the Great. The evidence analyzed is unambiguous: it was Constantine who restored and protected the churches and settlements of early local Christians (the churches of the Maccabees and Saint Eirene at Sykai), who built churches at places where Saint Andrew had dwelled as a way of honoring his memory (Saint George at Syaki, and perhaps Saint Eirene the Old), who built the emblematic church in which the Apostle would rest, and who brought his relics back to the city, turning him into a *palladium* for Constantinople. In addition to this, the legend of Constantine I highlights that the emperor honored the early

114. Socrates, *E. H.*, I.XL (see DVORNIK, *op. cit.*, p. 139); WALSH, *op. cit.*, carmen 19, p. 317ff.
115. See n. 111 above.
116. François HALKIN, "Le règne de Constantin d'après la chronique inédite du Pseudo-Symeon," *Byzantion*, 29-30 (1959-1960), pp. 22-23.
117. The new version of events would soon gain popularity, as suggested by the eleventh-century testimony of Kedrenos, who reproduces both the old tradition involving Artemius and Constantius II (p. 389) and the new tradition involving Artemius and Constantine I (p. 519).

Christian martyrs of Byzantion—martyrs that go surprisingly unnoticed in the legends of the pre-Constantinean Church—by building churches in their name (Saint Acacius and Saint Mocius)[118] and that he launched a symbolic Christianization of the topography by building churches over former pagan temples (Saint Menas, Saint Mocius, the Theotokos *ta Kontaria,* the Holy Apostles, Saint Michael at Anaplous and Sosthenion).[119] It was up to Constantine the Great to articulate the Christian and the pagan topographies, in the same way he had articulated the Church into the Roman state.

"Saint Andrew came to Byzantion before Constantine the Great." This statement from the *Patria* is eloquent in its simplicity.[120] It suggests the notion of two periods in the Christian history of the city—one that began with Saint Andrew and one that began with Constantine I—and hints at the idea of a shared apostolic mission. Not unlike Byzas and Severus, who were, in civic terms, "des clignotants dans une histoire en marche vers Constantin,"[121] Saint Andrew was both a precursor and a premonition of the founder of Constantinople. Their symbolic connection, as we have seen above, is ratified by numerous allusions throughout the sources, yet there seems to be a missing link explaining how Constantine I—essentially an outsider from the city of Byzantion—came to inherit and resume the Apostle's missionary legacy. Metrophanes I gives every appearance of being that missing link. The information on Metrophanes is rather scanty, but we know at least that he represented a perfect synthesis of the Roman and the Christian worlds. The legend, as we have seen, presents him as the nephew (or grandson, depending of the version) of a pagan Roman emperor, as a son and a brother of a Byzantine bishop (of the line of Saint Andrew), and as a nephew of a Christian martyr. And Metrophanes, who was close both to the Roman state and to Byzantine Christianity, was the one who "chose" Constantine I to rule in the Empire. According to Pseudo-Dorotheus,

118. The attribution of the church of Saint Mocius to Constantine is widespread in the sources; see Theodore Anagnostes (G. C. HANSEN, *Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte*, 2nd edn., Berlin, Akademie-Verlag 1995, p. 14); *Parastaseis*, p. 56 (ch. 1); *Patria* II, p. 209 (ch. 110); Theophanes, p. 23; George the Monk, II, p. 501; *BHG* 364 (Michelangelo GUIDI, "Un *BIOS* di Constantino", *Rendiconti delta Reale academia dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, 5th Ser. 16 [1907], p. 338); Symeon the Logothete, p. 110; Pseudo-Symeon, p. 22; *Patria* III, p. 215 (ch. 3); Kedrenos, p. 502; *Vita Constantini BHG* 363 (Manuel GEDEON, "Βίος καὶ πολιτεία τοῦ μεγάλου καὶ ἀοιδίμου βασιλέως Κωνσταντίνου τοῦ πρώτου ἐν χριστιανοῖς βασιλεύσαντος", *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια,* 1900, p. 280); Skoutariotes (ed. SATHAS, p. 48; ed. TOCCI, p. 61); Kallistos Xanthopoulos (PG 145:1328B). In addition to this, the two known churches of Saint Acacius in Constantinople were attributed to Constantine by a (variable) number of sources. On Saint Acacius at the Heptaskalon, see *Patria* I, p. 140 (ch. 50); *Patria* III, p. 214 (ch. 1), p. 219 (ch. 18); Kallistos Xanthopoulos (PG 145:1328B); on Saint Acacius at the *omphalos*, see Mesarites (Downey, *op. cit.*, p. 897). The identification of the churches of Saint Acacius is problematic; I have dealt with the issue at greater length in a previous study, see Victoria GERHOLD. "The Legend of Euphratas: Some Notes on its Origins, Development, and Significance," *DOP,* 74 (2020), 67-123, at 83-6. On the general problem of the Byzantine martyrs and their traditions, see Albrecht BERGER, "Mokios und Konstantin der Große Zu den Anfängen des Märtyrerkults in Konstantinopel," in *Ἀντικήνσωρ. Τιμητικὸς τόμος Σ.Ν. Τρωιάνου γιὰ τὰ ὀγδοηκοστὰ γενέθλιά του*, Vassiliki LEONTARITOU, Kalliopi BOURDARA, Eleftheria PAPAGIANNI (eds.), Athens, Sakkoulas, 2013, pp. 165-85.
119. On Saint Menas and Saint Mocius, see *Patria* III, pp. 214-15 (ch. 2), *Parastaseis*, p. 56 [ch. 1]; *Patria* II, p. 209 (ch. 110); *Patria* III, p. 215 (ch. 3). On the Theotokos *ta Kontaria*, see *Parastaseis*, p. 129 (ch. 53); *Patria* II, p. 187 (ch. 66); Anon. Treu, 16.8. On the Holy Apostles, see Kallistos Xanthopoulos (PG 146:220 CD). On Saint Michael at Sosthenion, see Malalas, p. 56; Guidi-Vita, pp. 338-9; Kedrenos, p. 250); Kallistos Xanthopoulos (PG 145:1328C-1329B). See also DAGRON, *Constantinople imaginaire, op. cit.*, pp. 91-3.
120. *Patria* III, p. 271 (ch. 179).
121. DAGRON, *Constantinople imaginaire*, p. 66.

Metrophanes interceded through prayers in favour of Constantine during his war against Licinus,[122] and he became, as hinted by the elusive testimony of the *Parastaseis*, the trusted advisor of the new emperor.[123] Thanks to Metrophanes, Constantine could become the legitimate heir to the early Christian tradition of Byzantion, and, most particularly, to the Apostle Saint Andrew. By turning Byzantion into Constantinople, the emperor was culminating Saint Andrew's apostolic mission, and, at the same time, inaugurating his own ecumenical missionary activity as the first Christian emperor of the Roman state.

This paper has been about the legends of Constantinople and the symbolic dimensions of the city's topography, but most of all it has been about the connection between the two. The traditions concerning the early Christianity of Byzantion were, undoubtedly, among the most meaningful of medieval Constantinople, not only because of their geo-ecclesiological connotations, but also because they strengthened the city's identity as the New Jerusalem and enhanced the apostolic dimension of its founder. As I have attempted to show, the inscription of these legendary traditions in the space of the city would have significantly enriched the symbolic dimension of Constantinople's topography, but would also have enhanced the meanings of the narratives themselves. In this sense it would be fair to assert that a topographical approach to the Byzantine legends helps shed new light on the complex but meaningful ways in which the Constantinopolitans related to their city and its traditions.

122. SCHERMANN, *op. cit.*, p. 151.
123. See *Parastaseis*, p. 68 (ch. 9). According to the *Parastaseis*' testimony, Metrophanes advised Constantine to bury "the twelve baskets" (John 6:11-13) in the vault of the Senate, probably to serve as a *palladium* for the city (like the Apostles' remains in the church of the Holy Apostles or the various relics buried under the Forum of Constantine). The *Vita Metrophanis* does not provide any relevant information on the relationship between Constantine and Metrophanes, but does reaffirm at least the high regard in which the emperor held the elderly bishop of Byzantion (see Friedhelm WINKELMANN, "Vita Metrophanis et Alexandri. BHG 1279," *Analecta Bollandiana*, 100 [1982], p. 171ff).

PARA VIVIR UNA VIDA DEDICADA A DIOS. GREGORIO MAGNO Y LAS PARADOJAS DE LA CRISTIANIZACIÓN Y LA VIDA MONACAL

María Luján Díaz Duckwen
Universidad Nacional del Sur (CEICAM)
dduckwenlujan@gmail.com

Una de las primeras propuestas cristianas que llevó a modificar concretamente la forma de vida de la sociedad romana hacia el siglo IV fue la que evidencia la historia de Antonio escrita en esa época por Atanasio de Alejandría: la vida monástica. En dicha hagiografía, una de las primeras y que mayor repercusión tuvo en su época, Antonio dedica un gran discurso a la enseñanza de la vida que debe llevar un monje,[1] es decir, una persona que se dedica por completo a Dios. Sin embargo, la ascesis cristiana del siglo III en adelante, que promovía el alejamiento del mundo, la renuncia a las propiedades y a las riquezas terrenales y seguir los mandamientos bíblicos como forma de vida, no era desconocida. La palabra *askese*, de origen griego, servía para describir el comportamiento virtuoso que fortalece el carácter, y en la filosofía antigua significó la templanza y la renuncia a la comodidad y el placer. Asimismo, entre los judíos era conocida y los movimientos estoico y neoplatónico promovieron la separación de lo corporal que relacionaban con la sociedad y el mundo. A todo esto hay que aclarar que en el Nuevo Testamento esta condición para la vida monacal no había sido enseñada sino que fue fruto de una aculturación surgida hacia el siglo II en el cristianismo primitivo.[2]

Hasta el siglo VII esta vida comunitaria se había ido extendiendo, desde Oriente, lugar donde se inició y expandió hacia el occidente con sumo éxito. La literatura que nos ha quedado no estuvo interesada en exponer este proceso. Tenemos abundante material de las discusiones y problemas que tuvieron los cristianos para avanzar en la evangelización, sin embargo, escasa para evaluarlo en otras dimensiones que no sea la que tenga el objetivo de arraigarla a la mentalidad de la comunidad, primero pagana y luego germana. Conocemos fehacientemente la divulgación de diversas reglas que se fueron adoptando en diferentes zonas durante el bajo Imperio romano, como la de Pacomio en Egipto, la de Basilio en Cesarea,[3] la de Agustin en la zona de Cartago, para luego proseguir en Occidente con algunas menos conocidas pero que serán el basamento de la Regla de san Benito, en Italia. El género hagiográfico, nuestro punto

1. ATANASIO, *Vida de Antonio*, Introducción, traducción y notas de Paloma Rupérez Granados, Ciudad Nueva, Madrid, 1994, 16.1-55.13.
2. Christoph MARKSCHIES, *Estructuras del cristianismo primitivo. Un viaje entre mundos,* Siglo XXI, Madrid, 2001, p. 155, que además describe la evolución del ascetismo desde la etimología del término hasta pasar por todos los movimientos paganos que tuvieron esta forma de vida como central, pp. 154-163.
3. GARCIA M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, BAC, Madrid, 1998, pp. 187-191 establece que sus *Reglas morales* son más bien el resultado de una reflexión teológica que, seguidas, constituyen un manual seguro para quienes buscan la perfección.

de análisis, compone un conjunto de obras que tuvo una alta utilización en la educación de los fieles ayudando también a difundir el Evangelio y el ideal monástico.

En este trabajo me propongo revisar un episodio de la Vida de san Benito, escrita por Gregorio Magno, intentando mostrar las problemáticas, contradicciones y hasta oposiciones a la vida monacal por parte de los monjes. Leo en ellos los graves problemas que enfrentó la cristianización del mundo posromano, evidenciados por acciones y escenas que muestran las dificultades de adaptación, convivencia y hasta desafíos de mentalidad que opuso a Benito contra sus propios discípulos dentro del ámbito monástico. Me inclino a ver un choque cultural y de cosmovisión entre los miembros de la población de fines de siglo VI y comienzos del VII en Italia. No ingresaremos en la discusión que mantienen algunos intelectuales acerca de términos como cultura popular y cultura de elite,[4] o cultura de elite y cultura del pueblo,[5] o bien cultura de la no elite o subalternas.[6] Tampoco en la ambigüedad del concepto religión popular.[7] Sin embargo, a lo largo del texto adoptaremos algunos de estos términos.

El episodio disparador de este trabajo forma parte de la vida de Benito de Nursia, el cual alude a las diferencias culturales y de mentalidad existentes entre la jerarquía eclesiástica, léase Gregorio Magno, autor de la obra entre los primeros, y la población subalterna. Benito, nacido de una familia acomodada de la región, mantuvo desde niño una vida alejada de los vicios mundanos. Habiendo sido enviado a Roma a estudiar las artes liberales, prontamente se decidió a seguir una vida santa y religiosa, con lo que se alejó de la ciudad y de su familia en la búsqueda de Dios. Aprendió las primeras nociones de este camino según la tradición de la época, es decir, en soledad y luego de la mano de un monje con el que convivió en una cueva. La situación que nos ha llamado la atención fue la violenta confrontación entre Benito y los monjes de un monasterio cercano que se había quedado sin abad a causa de su muerte. Se le hicieron intensas súplicas para que el santo aceptara dirigirlo, en tanto él ya adelantaba que podría haber problemas entre su forma de vida y la de sus discípulos. Sin embargo, aceptó. Las discordias surgieron inmediatamente: Benito ejercía una estricta vigilancia a la vida regular y no permitía a nadie desviarse con actos ilícitos del camino hacia la santidad. En tanto los monjes comenzaron a resentirse por las duras restricciones mostrándose primero "furiosamente irritados", luego comenzaron a reprocharse el haberle pedido que los dirigiera puesto que 'sus torcidas costumbres chocaban frontalmente con la norma de rectitud de aquél' y a las cuales no querían renunciar, " y resultándoles muy duro el verse obligados a pensar en cosas nuevas con su espíritu viejo", y "como la vida de las personas de bien es siempre molesta para las malas costumbres", para terminar conspirando para ocasionarle la muerte. En el vino

4. Peter BURKE, *Cultura popular en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 2014, Introducción.
5. Jerry TONNER, *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la antigua Roma*, Crítica, Barcelona, 2018.
6. Terminología de Carlo Ginzburg.
7. Varios autores han advertido la ambigüedad de la utilización de dicho término y no solamente para el período histórico altomedieval. Algunos de ellos son Jean-Claude SCHMITT, "Religión, folclore y sociedad en el Occidente medieval", en *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003, pp. 571-88; también Sofía BOESCH GAJANO, "Différences de niveaux culturels et médiations ecclésiastiques", en Sofía BOESCH GAJANO, *Gregoire Le Grand hagiographe. Les Dialogues*"", Editions Du Cerf, Paris, 2008 (cap. 4); asimismo Carlo GINZBURG en diferentes obras como "Premessa giustificativa", en *Quaderni Storici*, num. 41 (1979), pp. 393-97.

le pusieron un veneno y cuando el santo bendijo la botella, se rompió. Dándose cuenta de lo ocurrido habló con ellos de esta manera: "Que Dios todopoderoso se apiade de vosotros, hermanos. ¿Por qué habéis querido hacer eso contra mí? ¿Acaso no os dije desde el principio que no podía haber acuerdo entre mi forma de vida y la vuestra? Marchaos y buscaos un padre adecuado a vuestras costumbres, pues desde este momento ya no podéis tenerme a mí como abad."[8] El relato marca la diferencia de vida y de costumbres entre el grupo y el santo, una situación que intuyó desde el principio.

Estos episodios tienen a continuación una reflexión dialogada en la cual Gregorio Magno introduce la enseñanza que quiere dejar partir del hecho. En este caso, Gregorio enfatiza las consecuencias que hubiera tenido para el santo intentar cambiar a sus discípulos: el uso excesivo de la fuerza, el apartamiento de la serenidad de su alma, dejar de atenderse a sí mismo, fracaso en ganar a estos hombres para Dios. Hace un paralelismo con la parábola del hijo pródigo que habiéndose marchado del lado de su Padre debió ocuparse de los cerdos y pasar hambre, hasta que, cuando se da cuenta, vuelve a ocuparse de sí, como Benito, que marcha a otro lugar porque sabe que no tendrá éxito. También trae la situación de Abraham diciendo que si hay hombres buenos en una comunidad de hombres malos bien está en ayudar. Se remarca que la marcha de Benito sirvió para que en otros lugares sí se convirtieran diversos hombres, y tanto fue así que erigió doce monasterios y en cada uno de ellos estableció a doce monjes. Se quedó a cargo de unos pocos y también de los hijos de personas nobles y piadosas de Roma. Como vemos, hay una clara diferencia entre lo ocurrido en el episodio y el mensaje posterior.

Pensamos que la conversión es un tema clave. En el cristianismo fue el objetivo fundamental que llevó a extender la religión a todo el mundo grecolatino. Significaba para el converso un cambio de vida revolucionario: el conocimiento de Dios y la adhesión al nuevo mensaje traído por sus anunciadores, pero además abandono y negación de la fe anterior y del sistema de creencias profesadas hasta ese momento, sumándose una consiguiente renovación moral.[9] El bautismo, momento en el cual se consagraba esta decisión, simbolizaba el nuevo nacimiento en Cristo que se producía en una vida en donde se dejaba todo lo anterior, se moría al pecado y se nacía a la santidad, nuevo modelo de vida que contemplaba el conocimiento de la fe. Las fuentes del cristianismo primitivo enfatizan estos aspectos: dejar atrás todo aquello que fuera pecaminoso y renunciar a las idolatrías identificadas con la religión anterior.[10] Luego del bautismo se pedía el más absoluto de los ejemplos al cristiano, lo cual constituía la señal más certera que evidenciaba la verdadera conversión y la pureza de sus costumbres. En una visión idealista las actitudes que acompañaban eran la exaltación de la pobreza, el alejamiento del placer, el ejercicio de una vida ascética, la práctica del ayuno.

El compromiso con esta vida surgió primeramente en Egipto, en zonas desérticas, puesto que encontraron en el desierto al espacio por excelencia para practicarla debido a su alejamiento de las ciudades y de la sociedad que inducía al pecado. Los ascetas, como

8. GREGORIO MAGNO, *Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos,* Trotta, Madrid, 2010. 3,1-5.
9. Oronzo GIORDANO, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Gredos, Madrid, 1995, p. 14.
10. Gustave BARDY, *La conversión al cristianismo*, Encuentro, Madrid, 1990, pp. 146-53.

Antonio, ayudaron a disciplinar a jóvenes que vivirían siguiendo el ideal comunitario en los monasterios, verdaderas ciudades de monjes. El espacio monástico, pero sobretodo estos personajes ascetas y otros denominados rigoristas,[11] serán algunos de los ejes que ayudarán a transformar la mentalidad romana desarrollando una nueva forma de vida individual, social, de valores y de moral mediante de la escritura de las reglas monacales. Si bien una parte de este cambio se produjo a través de la introducción de una liturgia, ritos, procesiones y ceremonias cotidianas, para la mayoría de las personas, estos santos indujeron a la conversión de la mentalidad a partir de la importancia de conceptos como la gracia divina o bien el ejercicio de la disciplina mental (o ambas) que llevaban a la salvación individual.[12] Benito representa un ejemplo de los hombres santos. Un cambio completo de la vida espiritual y de comportamiento moral, es decir total y auténtico, es admirable y solo se producía en el ámbito individual y por iniciativa de personalidades particulares.[13]

Las estrategias de conversión que se utilizaron para con los pueblos germanos que poco a poco, a fines del siglo IV, fueron ingresando en territorio romano, se corresponden con la importancia política que había adquirido la Iglesia como institución. Las formas religiosas resultantes de esta forma de esta cristianización no partieron de una renuncia a las creencias anteriores y se prestaba a un sincretismo.[14] Durante este período la población comenzó un proceso de amalgamamiento, la autóctona con la extranjera, dando lugar a grupos heterogéneos en numerosos aspectos.

Podemos hablar, dentro de lo religioso, de la presencia de un "semicristianismo", tanto antes de la llegada de estos pueblos como después, y paralelamente entre los sectores más acomodados (la elite) como los subalternos (la no elite). Con esto hacemos referencia a las personas que a pesar de ser cristianas aun participaban de festividades paganas, pretenden indagar en el futuro a partir de las estrellas o el vuelo de los pájaros, entre otras cosas.[15] Asimismo, el catecumenado quizá consiguió un aprendizaje memorístico de unos pocos rudimentos religiosos de los que no siempre comprendía plenamente o que podían ser olvidados con los años.[16] Debe considerarse que no era territorio yermo el mundo mental sobre el que se producía la conversión y que ni siquiera vino a sustituir lo anterior, sino solo a superponerse a un trasfondo de religiosidad: "había actitudes espirituales enraizadas, sedimentos profundos de una interioridad indeterminada, supervivencias indestructibles de prácticas y de creencias que continuaban informando y condicionando, incluso sin saberlo el individuo, su nueva profesión religiosa"[17]. Una nueva religión solo puede atraer fieles si consigue aprovechar el caudal religioso que está presente en los hombres a los que se dirige

11. Lo hace WICKHAM, *El legado de Roma. Una historia de Europa de 400 a 1000,* Barcelona, Pasado y presente, 2013 (1° edición en inglés en 2009), p. 96.
12. WICKHAM, *op. cit.*, p. 94.
13. GIORDANO, *op. cit.,* p. 15.
14. Pablo DÍAZ, "El cristianismo y los pueblos germánicos", en Manuel SOTOMAYOR (Coords.) y José FERNANDEZ UBIÑA (Coords.), *Historia del Cristianismo. I. El mundo antiguo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 688.
15. MARKSCHIES, p. 56.
16. GIORDANO, *op. cit.*, p. 16.
17. GIORDANO, *op. cit.*, p. 16/7.

para llegar a ellos hasta su sentimiento más íntimo, a los que debe hablarles en su lengua y la manera en que están habituados.[18] En el caso de la población romana, ese bagaje venía de la mano de las divinidades del panteón oficial, en el caso de la población campesina podía haber de estos resabios y también más antiguos, lo que Le Goff denomina "folklore" y entiende por cultura subyacente en toda sociedad histórica y que aflora en este quiebre entre la Antigüedad y la Edad Media.[19] Estas palabras remiten a la magia, los demonios,[20] superstición hacia animales pequeños, encantamientos, el valor atribuido al vuelo de aves, cultos a piedras, árboles y fuentes, hechizos, maleficios, entre otros.[21]

Tonner afirma, en este sentido, la ausencia de una cultura única, monolítica, y que las diferentes actitudes pueden verse como respuestas a las condiciones sociales, económicas y ambientales.[22]

Para los primeros tiempos del crecimiento del monaquismo, Markschies nos ayuda a leer cuales pudieron ser algunas de las causas que indujeron a parte de la población romana a introducirse en estos espacios. La huida de condiciones extremadamente duras de trabajo en el campo, de impuestos o de obligaciones crecientes en la curia, también los curiales quisieron huir de los deberes que como patronos se incrementaban, los campesinos, artesanos y viajeros encontraron aquí una orientación para su vida aunque lo poco atrayente fuera la rudeza del ascetismo.[23]

Una de las transformaciones más importantes de esta época fue la acentuación del modo de vida campesina. La arqueología revela que en el siglo V aparecieron nuevas formas de asentamiento de la población que la enmarcan en el campo, como las aldeas, los castella, y otras, aunque no se pone de acuerdo en que sencillamente sean nuevas o bien producto del asentamiento germano.[24] Y esta masa de población campesina será un grupo de presión cultural creciente.[25]

Dejando de lado al resto de los germanos, las comunidades francas y ostrogodas afirmaron su pertenencia al cristianismo a partir de un bautismo general para su población, representado en el líder principalmente y en su familia, que los llevó directamente de un paganismo ancestral a la ortodoxia católica.[26] Lo que habría debido ser una catequesis religiosa formativa para educar a los integrantes de estas etnias estuvo ausente.[27] Sus motivos para la conversión al cristianismo cuadran con los que pueden citarse para entrar en los monasterios. Contemplamos aquí las decisiones y el papel trascendental del líder que a sus

18. GIORDANO, *op. cit.*, p. 12.
19. "Cultura clerical y tradiciones folklóricas en la civilización merovingia", en Jacques LE GOFF, Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval, 18 ensayos, Taurus, Madrid, 1983, p. 216.
20. BOESCH GAJANO, *op. cit.*, p. 157.
21. José Luis ROMERO, *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Siglo XXI, México, 1989, p. 70.
22. TONNER, *op. cit.*, p. 10.
23. MARKSCHIES, *op. cit.*, p. 159.
24. Santiago CASTELLANOS, *En el final de Roma* (ca. 455-480): la solución intelectual.Marcial Pons, Madrid, 2016, p. 79
25. LE GOFF, *op. cit.* p. 212.
26. José ORLANDIS, "Consideraciones en torno al bautismo en la Antigüedad Tardía", en *Cuadernos de Historia del Derecho,* 1999, 234. Aquí también se mencionan otras formas de llegar al cristianismo.
27. "La experiencia profunda en la que priman fenómenos psicológicos de identificación con un mundo sobrenatural nuevo y, en muchas ocasiones, radicalmente distinto, debe valorarse simultáneamente con el prestigio social y cultural de la nueva religión, su capacidad como vehículo de integración y de respuesta a problemas sociológicos, políticos, incluso económicos, hasta ahora desconocidos." DÍAZ, *op. cit.*, pp. 688/89.

dotes militares y garante del bienestar del grupo se unía su condición de jefe religioso.[28] La integración de los pueblos germanos y romano, como ocurrió en el caso franco, indujo ,en la práctica, a intercambiar los modelos de vida característicos de cada uno de ellos, lo que llevó a la aristocracia germana a encaminar a sus hijos a las carreras eclesiásticas dado el enorme prestigio y el eficaz peso político-social que los obispos conseguían.[29] En cuanto a otros pueblos que se mantuvieron más aislados de los romanos y apenas se dieron los matrimonios mixtos, las tradiciones épicas y su folklore se mantuvieron casi intactos. Al convertirse al cristianismo se produjo un sincretismo que algunos denominan "germanización del cristianismo."[30] La religiosidad germana estaba alejada de conceptos urbanos e individualistas y en cambio se conectaba con la naturaleza, los árboles sagrados, manantiales, rocas y prácticas mágicas. La fuerte cultura guerrera y la relación entre el líder y sus hombres de guerra se verán en contradicción durante toda la Edad Media con las premisas pacifistas del cristianismo. Tanto la épica medieval como la hagiografía se acomodaron a los valores cristianos, postulándose el santo como un "soldado de Cristo" y un héroe al modo antiguo.[31] Tampoco parecen haberse sentido agobiados por el tema del pecado, no necesitaban ser redimidos; más bien los individuos requerían la necesidad de encontrar protección ante los poderosos, los animales dañinos, los fenómenos atmosféricos, los malos espíritus y la enfermedad.[32]

Uno de los aspectos que nota Brown en el período de la Antigüedad Tardía es la transición de un modelo social en el que los pobres eran en gran medida invisibles, a otro, en el que pasaron a tener un papel activo en la imaginación social.[33] Esta es la idea que, en buena medida, ha intentado plasmar en su nuevo libro[34] en el que indaga acerca de la riqueza dentro de la Iglesia sopesando las transformaciones conceptuales que en torno a palabras como "ricos" y "pobres" debió emprender la mentalidad tardorromana. El auxilio a los pobres y la asistencia sanitaria, sin duda, pudo haber sido un aliciente para entrar en el cristianismo[35]. El *Praeceptum* de Agustín nos adelanta las advertencias que a hermanos pobres y a hermanos ricos[36] había que hacerles dentro del monasterio. A los pobres les decía: "No por eso se crean tan felices, porque han encontrado el alimento y el vestido que fuera [del monasterio] no podían encontrar. Ni se envanezcan porque viven en compañía de aquellos a quienes fuera no se

28. *Op. cit.*, p. 690.
29. Giusseppe SERGI, *La idea de la edad media*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 44.
30. *Op. cit.*, p. 691.
31. María Luján DÍAZ DUCKWEN, "*La búsqueda de la retórica heroica en el discurso hagiográfico hispano: la vida de los Santos Padres de Mérida*", en María Luisa LA FICO GUZZO (eds.), Lidia GAMBÓN, Gabriela MARRÓN, Marcos CARMIGNANI y Gerardo RODRÍGUEZ (Eds.), *La retórica heroica. Construcción y reconstrucción a partir de la épica y la tragedia*, Ediuns, Bahía Blanca, 2021, pp. 349-366.
32. DÍAZ, *op. cit.*, p. 692.
33. P. Brown citado en TONNER, *Op. Cit.*, p. 272.
34. Peter BROWN, *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d.C.),* Barcelona, Acantilado, 2016.
35. TONNER, *op. cit.*, p. 273.
36. Respecto de las formas en que la aristocracia se incorporó en los primeros momentos al fenómeno del cenobitismo, tanto con sus riquezas como con sus valores culturales, puede consultarse Mar MARCOS, "*Monacato y aristocracia en los comienzos del cristianismo*", *en José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR y Ramón TEJA (Coords), Monasterios y nobles en la España del románico: entre la devoción y la estrategia*, Fundación Santa María La Real, Aguilar del Campoo, 2014.

atrevían a acercarse […].” Y a los ricos: “[…] no lleven a mal a sus hermanos que vinieron desde la pobreza a esta santa compañía. Al contrario, esfuércense en gloriarse más de la convivencia con los hermanos pobres que de la dignidad de sus padres ricos”.[37] En los escritos de Casiano, y, por lo tanto en la Provenza, la situación se vuelve aún más radical. Casiano estaba convencido de que los hombres de elite que se incorporaran a la vida monástica debían dejar atrás todo, debían renunciar a su riqueza irremediablemente y hacer una nueva vida siguiendo la voluntad del abad. Insistía en una nivelación hacia abajo, sin concesiones de vestimenta, alimento y programa de trabajo. Decía que el monje debía aprender desde el comienzo mismo, a “no avergonzarse de encontrarse en el nivel de los pobres, esto es, en el nivel del cuerpo de la fraternidad”.[38] Seguramente esta situación tan extrema fue difícil de conseguir. Sin embargo, el espacio monástico se transformó en un lugar que reunió a los grupos de la elite con los de la no elite. En este sentido, podemos decir que fundió elementos de la cultura del pueblo como los de la cultura de elite, lo que sirvió para reunir a grupos sociales en un ámbito reglado socialmente y vinculante.[39]

Jean Leclercq, en un trabajo de la década del sesenta, advirtió sobre los peligros a los que estuvo expuesto el monacato en su historia. El primero fue ir demasiado lejos en la realización de un ideal y exagerar la práctica de la ascesis que llevaron a excesos, abusos y extravagancias en los métodos de mortificación en el monacato primitivo.[40] Asimismo, otro peligro fue hacer de la vida monacal un fin absoluto, es decir, un modelo de referencia desde el cual juzgar toda vida cristiana cuando en realidad era un medio y no un fin. Todo esto engendró que hubiera una separación casi irresoluble respecto al resto de la institución eclesiástica durante toda la Edad Media.[41]

Respecto de la relación entre los grupos subalternos y los de la elite ya se ha advertido que no puede hacerse ni una ligazón directa entre sus culturas[42] ni tampoco pensar que hayan sido un receptáculo de los valores que los superiores sociales ofrecían en la convivencia.[43] Ya hemos mencionado la falta de unanimidad cultural y religiosa entre los miembros de la población subalterna y aceptamos que, quizá la recepción de determinados temas, haya sido hasta más creativa, lo cual les daba la posibilidad de adoptar, adaptar y rechazar lo propuesto de acuerdo a su conveniencia.[44] En la sociedad tardorromana, la vida entre grupos dependía de la capacidad de los pocos para movilizar el respaldo de los muchos,[45] lo cual llevó a enraizar numerosos aspectos culturales en las capas más bajas de la población. Para el cristianismo este proceso culminó en su popularidad. A fines del siglo VI no cabe duda de la capacidad de

37. BROWN, *op. cit.*, p. 372.
38. BROWN, *op. cit.,* p. 822.
39. TONNER, *op. cit.*, p. 268.
40. La Regla de Pacomio es un ejemplo de estos dichos.
41. Jean LECLERCQ, “Elementos para un juicio crítico sobre la función del monacato”, en *Cuadernos Monásticos* 2 (1966) 1-31.
42. José Emilio BURUCÚA, *Sabios y marmitones. Una aproximación al problema de la modernidad clásica*, Lugar, Buenos Aires, 1993, cap. 1, pp. 15-43.
43. TONNER, *op. cit.*, p. 16
44. TONNER, *op. cit.*, p. 16.
45. Brown, citado por TONNER, *op. cit.*, p. 274.

los líderes religiosos, prácticamente las únicas autoridades heredadas de la antigua burocracia política romana, de influir sobre la población que presidían. Los obispos en particular fueron adquiriendo gran poder desde los tiempos de Constantino, que incluirá la definición de la teología, arbitrar entre conflictos sociales, ser líder ciudadano, disponer del patrimonio eclesiástico, mediar en las problemáticas con pueblos extranjeros, administrar justicia, entre otros.[46] Esta situación se mantuvo a partir de la difusión del culto a las reliquias de los santos, puesto que se transformó en la causa de cohesión de las comunidades en tiempos de desmembración del imperio y, a la vez, funcionó como refuerzo para las elites locales y para la unión ideológica a la comunidad.[47] Dentro del mundo monástico, el abad era el personaje central que dirigía la vida de los monjes y su papel era ejercer un verdadero paternalismo. En el caso de Benito y siendo un tópico de la literatura hagiográfica, se presenta al santo como una persona formada, educada en la antigua tradición grecolatina, con disciplinas relacionadas con las artes liberales, es decir, gramática, retórica y derecho. De esta manera, vemos a estos hombres santos posrromanos pertenecientes a las aristocracias tradicionales y con plena capacidad de influir, tanto intelectual como espiritualmente, en los hombres de su entorno. Sin duda, el éxito del movimiento monacal dado a partir del siglo IV a modo de un gran fenómeno de masas[48] que penetró en todos los ámbitos sociales se mantuvo y era causa de llamamiento. Asimismo, el advenimiento de una verdadera integración entre los grupos latinos y los germanos se evidencia en el intercambio de las actividades tradicionales de cada pueblo: los latinos se dedicaron al cultivo de las artes militares y los germanos absorbieron la conveniencia de acceder a la carrera eclesiástica[49].

En el suceso que es centro de nuestro análisis, se puede observar tres niveles sociales: por un lado el santo, por otro los monjes y por el otro a Gregorio Magno, que a más de estar en la obra, equivale a la sociedad que representa, al conjunto del grupo eclesiástico más alto. El encargo, la producción y el uso de la misma está dirigida por los líderes de la cultura eclesiástica.

La obra, en la práctica, está orientada a los clérigos y a los fieles, representa material utilizable en los sermones, y ambos representan el nivel cultural mediador entre la alta jerarquía eclesiástica y la masa de fieles. Es decir, la evolución de los temas como los milagros, la definición de las acciones del santo, de sus incumbencias, la ubicación de la mayoría de los hombres en la parte más baja de la sociedad, aunque en la alta también están los testigos, protagonistas necesarios para dar credibilidad al relato,[50] muestran la dimensión pastoral de la

46. Para este tema véase la obra colectiva Silvia ACERBI, Mar MARCOS y Juana TORRES, *El obispo en la antigüedad tardía. Homenaje a Ramon Teja*, Trotta, Madrid, 2016.
47. Santiago CASTELLANOS, "La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social", en *POLIS, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 8 (1996), pp. 5-21.
48. Ramón TEJA, "Monacato e historia social: los orígenes del monacato y la sociedad del bajo imperio romano", en Ramón Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 1999, p. 21.
49. SERGI, *op. cit.*, pp. 43-44.
50. Por ejemplo, Boesch Gajano habla de que los lombardos son totalmente extraños al mundo de Gregorio, en tanto los godos son pérfidos y crueles, pero están más próximos; los campesinos se hallan en los márgenes de la realidad religiosa de los santos en posición subalterna, pueden ser el público, los beneficiarios de milagros, pero extraños a la santidad, son instrumentos por los que se manifiesta la santidad.

obra, su realización de manera consciente y voluntaria con el objetivo de reforzar la conversión de frente al laicado, sobre todo el campesino, a los cuales se dirigirá en última instancia.

Sofía Boesch Gajano[51] realiza un estudio intensivo y extensivo de la obra de Gregorio, y de ésta en particular, y nos hace reflexionar sobre el encuentro de los diferentes niveles culturales a su través y no solo en la vida de Benito. Su idea inicial es la siguiente: que el culto de los santos es un punto de encuentro y confrontación entre la religión cristiana y las formas precristianas de pensar y sentir, es el choque entre la teología cristiana de lo sobrenatural y los modos de vida que se relacionan con la naturaleza, las necesidades económicas y la inseguridad. Allí va su análisis, a considerar este texto una fuente para comprender la religión y la cultura de las clases subalternas.

La hagiografía manifiesta un tratamiento especial del santo y Gregorio tiene toda la intención de marcar la teología que la Iglesia mantiene al respecto. Ubica a Benito salido del grupo social, económico y cultural más elevado, lo cual es tradicional en esta literatura e importante en su contexto histórico y social. Pero también se encuentra por fuera de la sociedad, con características propias que lo hacen ajeno, por su santidad, al sentir, pensar y vivir del resto de los hombres. El protagonista se halla en un nivel superior e intocable, opuesto social y culturalmente a otros roles.

Gregorio Magno, en su diálogo, con Pedro expone la mirada teológica que se quiere transmitir. Evidencia esa distancia del santo con los hombres comunes, juzgando la actuación de Benito dentro de una lógica de la vida dirigida específicamente a Dios. Los argumentos esgrimidos se mantienen explicando en qué consiste esa vida, qué es la santidad, cuáles son los aspectos que lo diferencian de los demás, qué lo ubica en ese lugar. Luego del evento, Benito vuelve a la soledad y a la vida consigo mismo, con lo que logra mantener cuidada su comunión con Dios. La presencia del evento milagroso refleja la relación íntima con Dios, la milagrosa señal de la cruz funcionó como un escudo de la vida que lo protegió del veneno. También pone en evidencia el pecado de los hombres que, alejados de la espiritualidad,[52] no hacen más que mostrar esa distancia enorme, si tomamos en cuenta que lo que pretendían era la muerte del hombre de Dios. Éste seguirá su camino pues una continuidad en ese ambiente lo podría cambiar y desviar de la luz de la contemplación; las preocupaciones externas promueven el seguir el camino errado. Se refuerza este tema diciendo que las formas de salir de uno mismo se pueden producir a través de situaciones pecaminosas o bien a través de la contemplación, es decir, caer a lo más bajo o subir hacia el espacio divino. La Biblia da ejemplos de por qué Benito no debería dejar el monasterio, y así lo entiende Pedro que argumenta en favor de salvar aunque sea a uno de aquellos hombres, que se debe soportar con benevolencia a hombres malos si se encontrara allí alguno bueno, pero Gregorio defiende a Benito enrostrando la inutilidad de quienes no quieren ser ayudados y perseveran en el camino del mal. El santo se halla más allá de los hombres, y debe vigilar atentamente su alma para no alejarse de Dios.

51. BOESCH GAJANO, *op. cit.*, pp. 145-67.
52. En la obra se destaca que los godos por ejemplo son "pobres de espíritu" (6), Totila, rey de los godos, era "pérfido de espíritu" (14).

En Gregorio, hay una preocupación constante por mostrar la superioridad de la propia cultura. Sin embargo, se denota en el episodio una marcada incomprensión surgida precisamente de esa diferencia cultural y no solo de una hostilidad entre ellos.[53] La obra gregoriana se escribió con la finalidad de servir de reflejo de lo que hay que enseñar, por ello se expresan numerosas variedades de contenidos puesto que debe tenerse en cuenta la psicología y hasta el estatus social de cada uno, tanto del emisor como del receptor. Es una obra pastoral que abre el panorama a la enseñanza popular.

CONCLUSIÓN

Gregorio Magno fue uno de los intelectuales cristianos más destacado de la Antigüedad Tardía. La riqueza de su obra permite adentrarnos en ella desde diversas perspectivas y extraer muchos de sus mensajes, los dichos concretamente y los menos evidentes o silenciados también. La hagiografía de Benito, además de ser la única historia que rescata a este santo, destaca aspectos que evidencian que Gregorio tuvo plena conciencia de su rol dentro y fuera de la Iglesia. Su labor escrituraria y pastoral se transformó en un verdadero tratado de ingeniería, un plan religioso, evangelizador y cultural. Y la verdadera genialidad de Gregorio[54] consistió en incluir, compaginar y reunir las tradiciones difusas presentes en su época, aquellas que estaban alejadas de lo romano no solo desde el aspecto geográfico sino también desde el cultural, otorgándoles un sello de verdad, de oficialidad y de aceptación para todo el mundo cristiano.

53. LE GOFF, *op. cit.*, p. 219.
54. BOESCH GAJANO, *op. cit.*, p. 161.

MÁS QUE *DEO VOTAE*: REFLEXIONES SOBRE EL PAPEL POLÍTICO DE LAS INFANTAS, SEÑORAS DEL INFANTAZGO, EN LEÓN Y CASTILLA EN EL SIGLO XII

Sonia Vital Fernández
Doctora en Historia por la Universidad de Salamanca
svitalf@gmail.com

Este trabajo pretende ser un estudio sobre el papel político que llevaron a cabo las infantas desde su posición como señoras del Infantazgo en estrecha colaboración con la monarquía. Mi objetivo es demostrar que la institución del Infantazgo en el reinado de Alfonso VII (1126-1157) sirvió al rey como una pieza más para equilibrar las relaciones de poder que mantenía con la alta aristocracia, precisamente porque la administración y gobierno de los territorios del Infantazgo permitía a las infantas penetrar y participar en el juego político que tenía lugar en el ámbito local. El Infantazgo se constituye, entonces, como una plataforma de poder para las infantas y como una pieza fundamental en el tablero político del reino al servicio de la monarquía. Para alcanzar tal objetivo, en primer lugar, haré un recorrido desde los orígenes del término y concepto Infantazgo, apoyándome en la historiografía que se ha ocupado de su estudio, para, después, valorar el papel político de las infantas y constatar su actuación concreta sobre los territorios del Infantazgo a partir de los datos que nos brindan las fuentes. Es cierto que los orígenes del Infantazgo evocan un pasado vinculado a una tradición religiosa, sobre todo porque las infantas administraron instituciones eclesiásticas asociadas especialmente a monasterios y porque las crónicas hispánicas del siglo XIII aportan una imagen de ellas como mujeres castas y de vida religiosa –*Deo votae* o *Deo dicate*–. Sin embargo, como veremos, estas infantas participaron activamente en cuestiones que afectaban directamente a la política del reino, por lo que su condición de *Deo votae* o *Deo dicate* no las mantenía alejadas de las problemáticas políticas y sociales que sacudían al reino. En este sentido, los estudios más recientes puntualizan diversos aspectos de su actuación como señoras del Infantazgo; posición que les permitía ejercer la *potestas* y un papel político fundamental en el reino gracias a su cercanía al monarca. Mi propuesta, pues, se suma a esta línea de investigación con un estudio sobre la colaboración de las infantas, señoras del Infantazgo, con el proyecto político de Alfonso VII que buscaba el fortalecimiento del poder regio frente a un poder aristocrático engrandecido.

A lo largo de su reinado, Alfonso VII hizo uso del sistema de tenencias para controlar el poder de la aristocracia y someterlo a su voluntad. Las tenencias eran demarcaciones territoriales, cuyo gobierno el rey delegaba a aristócratas fieles de forma temporal y revocable.

La revocabilidad dependía de los intereses del monarca en su afán por establecer un equilibrio en las esferas de poder, pero, también, de la *fidelitas* de los aristócratas al rey.[1] Como veremos, en la documentación de esta época las referencias que aluden al ejercicio de la tenencia por parte de la alta aristocracia y al dominio de las infantas en el Infantazgo son muy similares. Además, durante este reinado, los territorios del Infantazgo limitaban con importantes tenencias. Entonces, ¿puede verse ahí un indicio del papel político de estas infantas en la administración del reino en colaboración con el rey, manifestándose, precisamente esta colaboración, como un mecanismo seguro para Alfonso VII en sus esfuerzos por controlar el poder de la aristocracia?

EL INFANTAZGO EN LA HISTORIOGRAFÍA. INFANTAS DE LOS SIGLOS X-XII

Antes de abordar el recorrido historiográfico que me propongo en esta parte del trabajo, es preciso advertir que, en la actualidad, no existe aún un estudio monográfico sobre el Infantazgo –o Infantado–, aunque distintos especialistas se han acercado a su realidad desvelando algunos de sus aspectos más significativos.

En 1972, una monografía sobre la infanta Sancha Raimúndez, hermana de Alfonso VII el Emperador, puso de relieve en la historiografía el concepto de Infantazgo. Y no es extraño que este concepto se estudiase por primera vez a partir de un estudio sobre doña Sancha porque, con ella, el Infantazgo llegó a su máximo apogeo, declinando tras su fallecimiento. La autora de la monografía, Luisa García Calles, afirmó entonces que el Infantazgo era la dote de un señorío creado para que de él viviesen las infantas que permanecieran solteras.[2] Esa condición hacía necesario, según esta autora, que el Infantazgo, donado por el rey a las infantas para su sustento, retornara a la monarquía una vez que estas fallecieran; pero, en la práctica, esta cláusula no siempre se llevó a cabo y las infantas hicieron uso de las heredades y de los derechos señoriales específicos como si realmente perteneciesen a su propio patrimonio.[3] La afirmación de García Calles ha provocado controversias entre los especialistas que, posteriormente, de una forma u otra, se han acercado al tema.

En el año 2000, Patrick Henriet publicó un interesante artículo que está en la base de todos los estudios posteriores que se han llevado a cabo sobre esta realidad.[4] Y está en la

1. Me he ocupado profusamente de estas cuestiones en: Sonia VITAL FERNÁNDEZ, *Alfonso VII de León y Castilla (1126-1157). Las relaciones de poder en el centro de la acción política y social del* Imperator Hispaniae, Gijón, Ediciones Trea, 2019, especialmente pp. 92-185.
2. Luisa GARCÍA CALLES, *Doña Sancha, hermana del emperador*, León-Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972, especialmente pp. 105-23.
3. *Ibídem*, pp. 107-9.
4. Patrick HENRIET, "*Deo votas. L'Infantado* et la fonction des infantes dans la Castille et le León des Xe-XIIe siècles", en Patrick HENRIET y Anne-Marie LEGRAS (eds.), *Au cloître et dans le monde: Femmes, hommes et sociétés (IXe-XVe siècles), Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq (Cultures et civilisations médiévales*, 23), París, Presses de l'Université de Paris, 2000, pp. 189-203.

base porque Henriet se propuso buscar los orígenes del Infantazgo poniendo de relieve que, en realidad, la definición de García Calles –como un señorío constituido en dote para una infanta que desea o se propone ser célibe– se encuentra en las crónicas hispánicas del siglo XIII y, por tanto, en fuentes un tanto tardías.[5]

De hecho, las primeras menciones a la realidad del Infantazgo aparecen en el siglo X ligadas a una política monástica de la monarquía, aunque son breves y están rodeadas de incertidumbre. Según el cronista Sampiro –que escribió a inicios del siglo XI–, el rey Ramiro II (931-950) hizo edificar el monasterio femenino de San Salvador de Palat del Rey en León para su hija Elvira:

> *Filiam suam Geluiram Deo dicauit, et sub nomine eiusdem monasterium intra urbem Legionensem mire magnitudinis construxit in honore sancti Salvatoris iuxta palacium regis.*[6]

En esta mención encontramos, por lo tanto, la primera vinculación del término a lo religioso: la infanta Elvira estaba consagrada a Dios y ella iba a administrar el monasterio de San Salvador de Palat del Rey. No obstante, lejos de estar confinada en un monasterio, Elvira tuvo un papel político destacado en su época, primero, junto a su hermano, el rey Sancho I (956-957/959-966), pero también después, al fallecer el rey y tomar ella misma las riendas del reino como regente, durante la minoría de edad de su sobrino, el futuro Ramiro III (966-985). En efecto, según Sampiro, el rey Sancho I mandó traer de Córdoba las reliquias del joven mártir Pelayo por intermediación de su hermana Elvira, *Deo vota*,[7] quien jugó un papel fundamental en este acontecimiento al enviar embajadores a Córdoba[8] para negociar la paz y repatriar el cuerpo del mártir;[9] fue ella misma quien se encargó de dar sepultura a su hermano, el rey, asesinado en tierras portuguesas por el conde rebelde Gonzalo Menéndez, en San Salvador de Palat del Rey, donde antes había enterrado a su padre Ramiro II y a su hermanastro Ordoño III (951-956); después, ejerció la regencia del reino haciendo frente a todo tipo de dificultades, como la invasión de Galicia de los normandos (968-969), las guerras entre facciones aristocráticas y la difícil política exterior con los musulmanes que exigía la organización de complejas empresas militares.[10]

A la luz de lo expuesto, tenemos ante nosotros la figura de una infanta que es presentada –desde niña, quizás– como una *Deo vota* que toma partido en las cuestiones religiosas del reino, que se vinculan con la política real de devociones y del culto a las reliquias, y que se

5. *Ibídem*, p. 189.
6. Justo PÉREZ DE URBEL y Atilano GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, *Historia Silense*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1959, p. 170.
7. *Ibídem*.
8. *Vid*. Amancio ISLA FREZ, "Modelos femeninos de actuación en la familia regia asturleonesa, 700-1000", *Anuario de Estudios Medievales*, 46, 1 (2016), pp. 35-62, pp. 55-56.
9. Es muy sugestivo el artículo de Manuel CARRIEDO TEJEDO, "Una reina sin corona en 959-976. La infanta Elvira, hija de Ramiro II", *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial,* 113 (2001), pp. 117-138, que aporta luz sobre la personalidad política de esta infanta del siglo X.
10. *Ibídem*, especialmente pp. 132-33.

encarga de preservar la memoria regia de su linaje al sepultar a su hermano en el panteón regio. Este último aspecto no es insignificante, puesto que, con tal acción, en un momento de crisis política como lo era la situación de minoría de edad del sucesor al trono, Elvira pone en valor el panteón regio que se constituye como símbolo de la continuidad dinástica y de la legitimación de la realeza.[11] Interviene, pues, en una cuestión política de hondo calado y, tras ello, asume la regencia del reino.

Ya bajo el reinado de Alfonso V (999-1028) se reconstruyó el monasterio de San Pelayo de León, destruido por las incursiones de Almanzor; en ese momento se trasladan las religiosas de San Salvador de Palat del Rey y el monasterio se convierte en panteón real, erigiéndose después en cabeza del Infantazgo en León. Fueron la hermana del rey, Teresa, y después su hija Sancha –futura esposa del rey Fernando I (1035-1065)– las primeras *dominae* de este infantazgo leonés.[12]

Paralelamente a esta realidad leonesa surgió otra en Asturias: se trata del monasterio femenino de Oviedo dedicado a san Pelayo. El primer documento original de este monasterio es una donación del año 996 del rey Bermudo II (982-999) a favor de la reina Teresa, viuda del rey Sancho I, descrita como *Deo vota*.[13] Aunque es en este momento cuando aparece en san Pelayo de Oviedo el término asociado a una mujer consagrada a Dios, ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que el origen de este monasterio es el de San Juan Bautista y que este es, en realidad, el antecedente asturiano del ceremonial de la memoria regia que con Ramiro II se inaugura en León al fundar San Salvador de Palat del Rey.[14]

Para Patrick Henriet, estas menciones forman parte de una política monástica de la monarquía leonesa que conjugaba las fundaciones regias, el traslado de reliquias y las devociones de hermanas, hijas o viudas (*Deo votae*).[15] Pero hay que añadir también otro aspecto fundamental y que ha sido puesto de relieve por especialistas que han estudiado la temática de la sepultura de los reyes, puesto que, como hemos visto, los panteones regios fueron un elemento valioso para la estabilidad y continuidad monárquica porque contribuían a preservar la memoria real y la memoria familiar del linaje regio. Y precisamente estos lugares estaban custodiados por mujeres de la familia real: las infantas. En la misma línea hay que tener presentes las contribuciones de especialistas que han estudiado el potencial de estas infantas por lo que se refiere al patrocinio de iniciativas devocionales y artísticas que

11. *Vid.* estas cuestiones en: Álvaro SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, "La construcción de una memoria del linaje regio. La noción de panteón dinástico de la dinastía asturleonesa (ss. IX-XI), *En la España Medieval*, 40 (2017), pp. 339-74, especialmente pp. 355 y ss.

12. Gerardo BOTO VARELA, "Las dueñas de la memoria. San Isidoro de León y sus infantas", *Románico: Revista de arte de amigos del románico*, 10 (2010), pp. 75-82, p. 76.

13. Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE; Isabel TORRENTE FERNÁNDEZ y Guadalupe de la NOVAL MENÉNDEZ, *El monasterio de San Pelayo de Oviedo*, vol. I, *Colección Diplomática (996-1325)*, Oviedo, Monasterio de San Pelayo, 1978, p. 20.

14. *Vid.* SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, *op. cit.*, p. 358, a través de Laura CAYROL BERNARDO, "El monasterio de San Pelayo: infantado y memoria regia", *Territorio, Sociedad y Poder*, 8 (2013), pp. 53-66. *Vid.* también Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, "El discurso de la *Crónica silense*: San Isidoro y el panteón real", *e-Spania: Revue interdisciplinaire d'études hispaniques medievales*, 14 (2012) [en línea], p. 5. URL: https://journals.openedition.org/e-spania/21612. [Consultado: 21/01/2019].

15. HENRIET, *op. cit.*, 2000, pp. 191.

contribuyeron a engrandecer la memoria de los reyes en estos panteones regios. Todo ello, muy probablemente, en contextos históricos en los que era necesario dar legitimidad al linaje regio.[16]

Sin embargo, es a partir de algunos ejemplos de fundaciones de monasterios castellanos donde Henriet cree encontrar más claridad sobre el fenómeno del Infantazgo: el monasterio de Covarrubias, refundado en el 978 por el conde de Castilla García Fernández (970-995) y su esposa Ava, del que se conserva el acto refundacional en el que se explicita que los condes dan a su hija Urraca este monasterio que se convierte en un señorío independiente.[17] A finales del siglo X, se creó otro infantado similar en Castilla: el de San Salvador de Oña.[18] Este monasterio fue fundado en 1011 por Sancho García (995-1017), hermano de la Urraca anterior, para su hija Tigridia. Tanto Urraca como Tigridia son objeto y beneficiarias de las donaciones de sus padres.[19] Y este es el sentido principal del Infantazgo: el gobierno de vastas tierras vinculadas a monasterios, con sus monjes y monjas, por infantas castas y célibes que, además, tienen el encargo de sus padres de velar por la salvación de sus almas a través de la oración y del culto, no solo para ellos mismos, sino también para sus antepasados y descendientes.

Pero ¿cuándo se introduce la condición de que las infantas debían ser castas y célibes? Según la *Historia Legionense* –llamada *Silense*–, ya avanzado el siglo XI, en 1063, el rey Fernando I, quien había recibido las reliquias de san Isidoro de Sevilla, en su testamento dio a sus hijas, Urraca y Elvira, "todos los monasterios de su reino" de forma vitalicia y

16. *Vid.*, BOTO VARELA, *op. cit.* ISLA FREZ, *op. cit.* Therese MARTIN, *Queen as King: Politics and Architectural Propaganda in Twelfth-Century Spain,* Leiden, Brill, 2006; tambien "Hacia una clarificación del infantazgo en tiempos de la reina Urraca y su hija la infanta Sancha (ca. 1107-1159)", *e-Spania*, 5 (2008) [en línea]. URL: https://journals. openedition.org/e-spania/12163?gathStatIcon=true. [Consultado: 21/01/2019]; asimismo "Mujeres, hermanas e hijas: el mecenazgo femenino en la familia de Alfonso VI", *Anales de Historia del Arte,* Volumen Extraordinario (2) (2011), pp. 147-179; finalmente de esta autora "Fuentes de Potestad para reinas e infantas: el Infantazgo en los siglos centrales de la Edad Media", *Anuario de Estudios Medievales*, 46 (2016), pp. 97-136. Rose WALKER, "Sancha, Urraca and Elvira: The Virtues and Vices of Spanish Royal Women 'Dedicated to God'", *Reading Medieval Studies*, 24 (1998), pp. 113-138. Raquel ALONSO ÁLVAREZ, "Los enterramientos de los reyes de León y Castilla hasta Sancho IV", *e-Spania:* 3 (2007) [en línea]. URL: https://journals.openedition. org/e-spania/109. [Consultado: 25/01/2019]. CAYROL BERNARDO, *op. cit.*, 2013, así como "De infantas, domnae y Deo votae. Algunas reflexiones en torno al infantado y sus señoras", *SVMMA. Revista de cultures medievals*, 3 (2014), pp. 5-23. Georges MARTIN, "Le testament d'Elvire (Tábara, 1099)", *e-Spania*, 5 (2008) [en línea]. URL: https://journals.openedition.org/e-spania/12303. [Consultado: 21/01/2019]; también "Hilando un reinado. Alfonso VI y las mujeres", *e-Spania*, 10 (2010) [en línea]. URL: https://journals.openedition.org/e-spania/20134. [Consultado: 21/01/2019]; asimismo *Mujeres y poderes en la España medieval,* Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2011; así "Des tombeaux et des femmes. Aperçu d'une politique féminine des nécropoles princières à León et en Castille aux Xe-XIIIe siècles", *e-Spania, 17* (2014) [en línea]. URL: https://journals. openedition.org/e-spania/23259. [Consultado: 25/01/2019]; otra obra es "Pasados para el presente, presentes para el futuro. Poder y memoria histórica en el occidente peninsular durante la Edad Media", en Esther LÓPEZ OJEDA (coord.), *La memoria del poder, el poder de la memoria. XXVII Semana de Estudios Medievales (Nájera, del 25 al 29 de julio de 2016),* Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2017, pp. 15-44; finalmente "La part des femmes dans le développement d'une historiographie royale et d'une pensée politique léonaises aux XIIe et XIIIe siècles", *e-Spania*, 30 (2018) [en línea]. URL: https://journals.openedition.org/e-spania/28400?file=1. [Consultado: 21/01/2019].

17. HENRIET, *op. cit.*, 2000, pp. 191-92. Es sugerente que la carta incluya a su hija entre los bienes ofrecidos a Dios. *Vid.* también: T. MARTIN, *op. cit.*, 2016, p. 99.

18. Estudios recientes apuntan que estas fundaciones condales castellanas se inspiraron en prácticas reales leonesas, *cf.* ALONSO ÁLVAREZ, *op. cit.* y G. MARTIN, *op. cit.* 2014, p. 3.

19. HENRIET, *op. cit.*, 2000, pp. 192-93.

manteniéndose, para ello, sin marido.[20] Sin embargo, como afirma Henriet, sería anacrónico ver a estas infantas como monjas reales retiradas del mundo. No lo fue la infanta Elvira en el siglo X, quien colaboró activamente en los asuntos políticos del reino, y mucho menos lo fueron las infantas de los siglos XI y XII, como veremos. De hecho, no parece que los reyes Sancha y Fernando consagraran a sus hijas, Urraca y Elvira, a Dios;[21] tampoco lo fue la propia reina Sancha quien administró y amplió el Infantazgo y quien jugó un papel importantísimo en la preservación de la memoria dinástica persuadiendo a su esposo, el rey Fernando I –cuyo origen era navarro-castellano– para que fuese sepultado en el monasterio de San Isidoro de León, dando continuidad, así, a la dinastía regia leonesa.[22] En realidad, como ha constatado Georges Martin, hay que ver también en la ampliación del Infantazgo, por parte de la reina Sancha y en la donación a sus hijas, la voluntad de esta reina de preservar la identidad leonesa en un momento en que su primogénito Sancho se disponía a heredar Castilla como rey, mientras que León correspondía al segundogénito y el bloque galaico-portugués al menor de los hijos varones, que también lo recibe como reino; de este modo, la creación de un Infantazgo inmenso, transfronterizo, cuyo centro neurálgico era León, salvaguardaba la hegemonía del reino leonés. De hecho, este Infantazgo, probablemente ideado por la reina Sancha, fue lo que, para este autor, otorgó a su hija, la infanta Urraca, una autoridad que la legitimó para liderar la resistencia de las élites leonesas al rey de Castilla, su hermano Sancho II (1065-1072), y evitar la anexión de León por Castilla. Precisamente esta actuación de la infanta Urraca en la restauración de su hermano Alfonso VI (1065-1109) habría posibilitado el que ella apareciera con cierto protagonismo político junto al rey en los primeros meses de su reinado.[23]

Por lo tanto, la intervención de estas infantas en las cuestiones políticas del reino es patente; de manera que, como concluye acertadamente Henriet, hay que verlas como laicas, castas, asociadas al poder real, mujeres que participaron de manera activa en la sociedad y política del momento conservando la relación con la sacralidad de sus funciones; de ahí que también pudieran ser definidas como *Deo votae*.[24]

Para continuar con este recorrido historiográfico es preciso mencionar las interesantes conclusiones, a la luz de la realidad de las infantas de los siglos XI y XII, de los trabajos recogidos en el número 5 de la revista *e-Spania*, publicado en 2008, con valiosas aportaciones, para lo que aquí nos interesa, de Patrick Henriet, pero también de Emmanuelle Klinka, Georges Martin, Therese Martin, Patricia Rochwert-Zuili y Ghislaine Fournès.

Siguiendo un hilo cronológico, Emmanuelle Klinka estudió la figura de la infanta y reina Sancha, esposa de Fernando I de León. Según Klinka, Sancha significó un antes y un después en el Infantazgo porque lo adaptó al dominio político y lo convirtió en una

20. PÉREZ DE URBEL y GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, *op. cit.*, p. 205.
21. G. MARTIN, *op. cit.*, 2014, p. 3.
22. *Vid. Ibídem,* p. 4.
23. G. MARTIN, *op. cit.*, 2010, pp. 3-7 e *Idem, op. cit.*, 2014, p. 4.
24. HENRIET, *op. cit.*, 2000, p. 195.

institución destinada a permitir la autonomía de las infantas.[25] Es decir, es a partir de este momento cuando el Infantazgo se convierte en una herencia para dotar a las infantas que tendrá continuidad. Desaparece, además, el concepto de *Deo vota*, dando lugar al concepto de Infantazgo propiamente dicho, es decir, al señorío de las infantas.

Por su parte, Patricia Rochwert-Zuili se ocupó de las infantas Urraca y Elvira, hijas de Sancha y Fernando I, y también de la infanta Sancha Raimúndez, hija de la reina Urraca I (1109-1126) y hermana de Alfonso VII. La conclusión más importante de su estudio confirma lo apuntado anteriormente por Henriet: las infantas fueron castas y solteras, pero no recluidas, lo que les permitía dedicarse por entero a la vida política del reino.[26] También Georges Martin estudió el Infantazgo en esta época a partir de una fuente muy valiosa: el testamento de la infanta Elvira (1099). A través de él, el autor presenta aspectos reveladores como la composición del Infantazgo, sus formas de adquisición, su papel político, así como la actividad en él de la infanta.[27] Ello permite entender el rol de la infanta como señora –*domina*– de un señorío que es el Infantazgo, integrado por establecimientos eclesiásticos, núcleos de población y bienes inmuebles. Un señorío que formaba parte del patrimonio regio y, como tal, era el rey quien lo concedía y al rey debía volver a la muerte de las infantas. Este señorío vitalicio quedaba garantizado y preservado por el celibato de las infantas.[28] He ahí la explicación de la necesidad de la castidad de estas mujeres porque el Infantazgo era un patrimonio que no podía disgregarse por transmisión a la descendencia. Por otro lado, la actuación de las infantas en ese señorío es comparable a la que ejercían otros señores feudales: tienen intereses propios y administran sus bienes con la ayuda de merinos que probablemente estarían encargados de cuestiones fiscales, administrativas, militares y judiciales.[29] El Infantazgo es, por tanto, plenamente un señorío.

Therese Martin, en este número de *e-Spania*, centró su atención en tiempos de la reina Urraca I y de su hija, la infanta Sancha Raimúndez.[30] En su análisis, la autora pone el acento en una crónica del siglo XII, el *Chronicon Compostellanum*, en la que no aparece referencia alguna a la condición de soltería de las infantas. De hecho, esta autora analiza la regencia del Infantazgo por parte de infantas casadas. Entre ellas se refiere a la reina Sancha, esposa de Fernando I; a la reina Urraca, su nieta e hija de Alfonso VI; y a la reina Sancha, hija de Alfonso VII el

25. Emmanuelle KLINKA, "Sancha, infanta y reina de León", *e-Spania*, 5 (2008) [en línea].
URL: https://journals.openedition.org/e-spania/11033. [Consultado: 21/01/2019].
26. Patricia ROCHWERT-ZUILI, "Urraque, Elvire et Sancie. Le rôle et la place des infantes dans l'historiographie castillane (XIIIe-XIVe siècles)", *e-Spania*, 5 (2008) [en línea].
URL: https://journals.openedition.org/e-spania/10363?lang=en. [Consultado: 21/01/2019].
27. G. MARTIN, *op. cit.*, 2008.
28. *Ibídem*, p. 4.
29. *Ibídem,* p. 6. El merino era un oficial público que se ocupaba de la administración económica, de la recaudación de las rentas y tributos y de velar por que se prestasen los servicios personales en los grandes dominios territoriales. En el siglo XII, además se ocupaba también de la aplicación de la justicia y de movilizar a los hombres de la merindad para incorporarlos al ejército del rey, *cf.* Luis GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Curso de Historia de las Instituciones Españolas. De los orígenes al final de la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pp. 503-504. Sobre los merinos de las infantas volveré más adelante.
30. T. MARTIN, *op. cit.*, 2008.

Emperador.[31] Por lo tanto, el Infantazgo sería un señorío al que podían tener derecho todas las infantas reales; era el rey quien, a la muerte de su titular y habiendo recibido de nuevo los bienes del Infantazgo, lo transmitía a una de sus hermanas o hijas. Concluye esta autora que la premisa sobre el celibato sería un requisito que añade Lucas de Tuy en el *Chronicon Mundi* al interpretar, a partir de la *Historia Silense*, la herencia de las infantas Urraca y Elvira a la muerte de Fernando I: un Infantazgo constituido por las rentas de los monasterios del reino.[32] De manera que todo es fruto de una interpolación posterior a partir del ejemplo de la infanta Urraca, hija de Fernando I.[33]

Por su parte, Ghislaine Fournès constató la importancia política y espiritual de las infantas de los siglos XI y XII. En su opinión, ellas contribuyeron a asegurar la sacralidad inherente en la realeza y por ello aparecen de forma textual e iconográfica en los Tumbos A y B de la catedral de Santiago de Compostela y en el Tumbo de Touxos Outos.[34]

Finalmente, en este número de *e-Spania*, Patrick Henriet aportó otra novedad importante: analizando el ejemplo de la infanta Sancha Raimúndez, afirmó que durante su época el concepto de Infantazgo cambia. Es cierto que estas infantas eran célibes, pero no eran abadesas ni monjas; y para Henriet, en el contexto de una iglesia reformada, después de la época gregoriana, era mejor que las infantas reales no tuviesen más el derecho de vivir en el monasterio, marcando así la fuerte separación entre laicos y clérigos.[35] A partir de este momento, pues, el mundo de las infantas reales se seculariza aún más.

En el año 2012, Carlos M. Reglero de la Fuente publicó dos sugestivos artículos en los que retomaba aspectos interesantes para el conocimiento del Infantazgo por lo que se refiere a su condición de señorío.[36] Reglero hizo hincapié en la herencia de Fernando I, *iure hereditario*, a sus hijas, Urraca y Elvira, que transmite el *Chronicon Compostellanum*. Herencia que, según este concepto, no estaba sujeta a ninguna condición y permitía a las infantas poderla transmitir a terceros en herencia o donación; mientras que la *Historia Silense* considera la herencia de Fernando I a sus hijas como una cesión vitalicia con la condición de vivir solteras y castas. Esta última idea se reproduce a finales del s. XII en la *Crónica Najerense* y, más tarde, la recoge también Lucas de Tuy. Además, ha sido Reglero quien, analizando los orígenes del término

31. *Ibídem*, p. 7.
32. *Ibídem*, pp. 6-7.
33. También en este sentido Carlos M. Reglero afirmó, siguiendo a Therese Martin, que "la imagen de Urraca como casi-monja permite al monje cronista [de la *Historia Silense*] hacer aceptable para la Iglesia de la Reforma la tenencia de monasterios por parte de los miembros de la familia real" que nos transmite el Tudense, *cf.* Carlos Manuel REGLERO DE LA FUENTE, "*Omnia totius regni sui monasteria: la Historia Legionense*, llamada *Silense* y los monasterios de las infantas", *e-Spania,* 14 (2012a) [en línea].
URL: https://journals.openedition.org/e-spania/21775 [Consultado: 21/01/2019].
34. Ghislaine FOURNÈS, "Iconologie des infantes (*Tumbo* A et *Tumbo* B de la cathédrale de Saint-Jacques de Compostelle et *Tumbo* de Touxos Outos)", *e-Spania*, 5 (2008) [en línea].
URL: https://journals.openedition.org/e-spania/12033?lang=es. [Consultado: 21/01/2019]
35. Patrick HENRIET, "Infantes, *Infantaticum*. Remarques introductives", *e-Spania*, 5 (2008) [en línea], pp. 3-4.
URL: https://journals.openedition.org/e-spania/12593. [Consultado: 21/01/2019].
36. REGLERO DE LA FUENTE, *op. cit.*, 2012a e *Idem*, "Los testamentos de las infantas Elvira y Sancha: monasterios y espacios de poder", en Beatriz ARÍZAGA BOLUMBURU (*et alii*) (eds.), *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, Santander, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2012b, pp. 835-47.

infantado, descubrió un valor del Infantazgo como categoría jurídica de propiedad en un documento de la Curia de Villalpando de 1089, en vida de las infantas Urraca y Elvira, hijas de Fernando I.[37] Más tarde, en 1107, el término aparece haciendo alusión a las posesiones de la entonces infanta Urraca, futura Urraca I de León. Es bajo su reinado cuando esta expresión se empezó a utilizar aplicándose a un dominio concreto en una comarca y ya en época de la infanta Sancha Raimúndez hace referencia al conjunto de monasterios, iglesias y dominios que tuvieron las infantas Urraca y Elvira y que habrían pasado a Sancha.[38]

De hecho, el estudio de los testamentos de Elvira (1099) y Sancha (fechado entre 1140 y 1144 por Therese Martin)[39] confirma que

> los dominios de las infantas estaban integrados por una serie de villas, heredades y monasterios recibidos de sus padres, pero también de otras y otros recibidos de distintos miembros de la nobleza, de sus vasallos y vasallas, por profiliación o incartación,[40]

por lo que actuaban como otro cualquier poder feudal; es decir, como *dominae*. Realidad que, recientemente, Therese Martin ha extrapolado también a la época de Elvira de León y de Urraca de Castilla (siglo X), quienes en sus respectivos monasterios de San Salvador de Palat del Rey y de Covarrubias no ostentaron el título de abadesa, sino de *domina*, lo cual conlleva un sentido de dominio cuasi-laico.[41]

En los últimos años, la revista *e-Spania* ha vuelto a difundir otros interesantes trabajos que han contribuido a conocer mejor el poder que ostentaron estas mujeres de la realeza. El último de ellos es un artículo de Georges Martin, publicado en 2018, en el que aporta la participación de las mujeres en el desarrollo de una historiografía real y de un pensamiento político leonés.[42]

La historiografía que se ha ocupado de estas infantas, por lo tanto, ha visto en estas mujeres una actividad política y pública evidente desde su posición como señoras del Infantazgo. En mi opinión, pues, hay que considerar que ya desde sus inicios el Infantazgo se ideó como un elemento al servicio de la monarquía. De hecho, la infanta Elvira administraba Palat del Rey, *iuxta palacium regis*. A través de la colaboración de estas infantas, los reyes podían intervenir directamente en los asuntos eclesiásticos que afectaban al reino. En efecto, como hemos visto, estas mujeres de la realeza tenían un papel fundamental en la consolidación y la legitimación monárquica: ellas tomaron parte en la recuperación de reliquias, lo que favorecía las devociones populares al amparo de la monarquía; fundaron monasterios y otras instituciones eclesiásticas y las administraron haciéndose cargo de una amplia red de monasterios, y de propiedades y personas a ellos vinculados; además, custodiaron y preservaron la memoria regia y la memoria

37. *Idem, op. cit.*, 2012a, p. 3.
38. *Ibídem*.
39. T. MARTIN, *op. cit.*, 2006, p. 157.
40. REGLERO DE LA FUENTE, *op. cit.*, 2012a, p. 7.
41. T. MARTIN, *op. cit.*, 2016, p. 99.
42. G. MARTIN, *op. cit.*, 2018.

del linaje regio cuidando del panteón real, lugar donde se sepultaba a los reyes de la dinastía, lo que garantizaba a la monarquía una estabilidad y una continuidad que fue muy necesario resaltar en épocas críticas en las que la legitimidad de los reyes podía ser cuestionada.

Paulatinamente, la administración de estos lugares generó una ampliación de tierras y propiedades[43] a las que, es probable, los reyes fueron incorporando nuevas concesiones para que fuesen administradas por las infantas y para que estas vivieran de ellas. Parece que esta es la idea que nos transmite el Tudense al hablar de la herencia de los reyes Fernando I y Sancha a sus hijas, las infantas Urraca y Elvira. Es en esa época cuando el Infantazgo es propiamente un señorío y, por tanto, la actuación de las infantas en él como administradoras es comparable a la de cualquier señor feudal, como demuestran los testamentos de Elvira y Sancha. Estas mujeres, pues, participaron cada vez más en cuestiones seculares sin abandonar la intervención que ejercían en las cuestiones religiosas que afectaban a la política del reino. Esta es la realidad de las infantas de los siglos XI y XII. Como hemos visto, la reina Sancha se esforzó por conservar la identidad leonesa de la monarquía cuando, con su esposo, la dinastía navarra se asienta en León; su hija, la infanta Urraca Fernández[44] –y también Elvira–, actuó como una auténtica señora feudal defendiendo su Infantazgo, incluso, posicionándose en contra de las directrices de la política de su hermano Alfonso VI por lo que se refiere a las cuestiones de la reforma gregoriana y a sus relaciones con Cluny. Relaciones que iban en perjuicio del rito hispánico, pero también en perjuicio de la autonomía con la que estas infantas laicas estaban administrando sus dominios, iglesias y monasterios.[45] La oposición de Urraca –y también la de su hermana Elvira– a la política de su hermano, el rey, por lo que se refiere a estas cuestiones fue firme: mientras que ellas decidieron sepultarse en el monasterio de San Isidoro de León, eje de sus infantazgos y centro de la memoria regia de la monarquía leonesa, el rey Alfonso VI mandó que se le enterrara en Sahagún, centro impulsor de la política cluniacense y del cambio de rito.

Ya en el siglo XII se sitúa al frente del Infantazgo la infanta Urraca, hija de Alfonso VI, quien mantendría su posición en él como reina titular. Efectivamente, la reina Urraca tuvo en su poder la mayor parte del Infantazgo –como veremos, alguna de sus hermanas también administró una pequeña parte– y no lo concedió a su hija Sancha a pesar de haberse vuelto a casar. En mi opinión, la posesión del Infantazgo era clave para dominar de forma efectiva sobre toda la estructura del reino en un momento en que su autoridad, por el hecho de

43. Georges Martin ha puesto de relieve un aspecto fundamental: la trascendencia de la función espiritual de estas infantas porque el cuidado de las almas provocaba continuas transferencias de bienes, *cf.* G. MARTIN, *op. cit.*, 2014, p. 4. Esta circunstancia colocaba a las infantas en una posición muy poderosa como señoras feudales que administraban un enorme patrimonio.

44. Sobre ella *vid.*: Fernando LUIS CORRAL, "La infanta Urraca Fernández, *prolis imperatoris fredenandi et soror regis*", en *La Península en la Edad Media treinta años después. Estudios dedicados a José-Luis Martín,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 201-217. Klinka dice de ella que "lo que permitió a la infanta tener más peso, fue la posición que le confería el Infantazgo: un espacio femenino tradicional que utilizó para proyectarse en el campo político", *cf.* KLINKA, *op. cit.*, 2015, p. 5.

45. Sobre estas cuestiones *vid.* G. MARTIN, *op. cit.*, 2011, pp. 7-18 e *Idem, op. cit.*, 2014, pp. 4-5.

ser una gobernante mujer –primera reina titular de León–, estaba siendo cuestionada por otras fuerzas políticas –el obispo de Santiago Diego Gelmírez y su segundo esposo, el rey Alfonso I de Aragón, entre los más feroces contestatarios–. Además, la reina, como señora del Infantazgo, podía enderezar las relaciones de este señorío con Cluny, quien siempre se había mostrado fiel a los reyes de León, después de la administración de su tía, la infanta Urraca Fernández. Sin duda, la reina necesitaba mantener esa buena relación, pero, además, hay que tener en cuenta que su acercamiento a la abadía cluniacense se explica, también, por su parentesco con la casa de Borgoña por su primer marido, el conde Raimundo, y por su madre, la reina Constanza.

A la muerte de la reina Urraca, su hija Sancha Raimúndez se convierte en señora del Infantazgo. Esta infanta, hermana de Alfonso VII, llevó a cabo una intensa actividad política en sus dominios y junto al rey, como veremos más detenidamente. También su sobrina Urraca, hija ilegítima de Alfonso VII, jugó un papel fundamental en Asturias colaborando con su padre, el rey, en el gobierno de esta zona del reino donde, años atrás, se habían sucedido graves episodios de rebelión. Por ello, creo que hay que atribuir a estas mujeres, como ha sostenido Emmanuelle Klinka para el caso general de las infantas, un importante papel en el establecimiento de la paz.[46] A propósito de esto, sabemos que la infanta Sancha fue consultada por el Emperador, por ejemplo, en la resolución de las rebeliones asturianas protagonizadas por el conde Gonzalo Peláez.[47] Y probablemente Sancha actuaba en esta cuestión como señora del Infantazgo que poseía en Asturias y, por tanto, como buena conocedora del territorio y de la aristocracia con poder en él. De la misma manera hay que entender, pues, la actuación de su sobrina Urraca como delegada del rey Alfonso VII en el territorio asturiano.

La importante labor de servicio a la monarquía que se encomendaba a estas mujeres debió comportar el hecho de que, ya de niñas, se preparasen para acceder al control del Infantazgo. Por ello, más allá de la formación que les esperaba como hijas de reyes,[48] muy probablemente, estas infantas aprendieron las unas de las otras sobre cuestiones que atañían a la preservación de la memoria regia, pero también sobre cuestiones políticas que afectaban al gobierno del reino. De ahí su papel fundamental como consejeras del rey al que aluden a menudo las crónicas. Se creaba, así, una "dinastía" de infantas que llegaron a ser *dominae* del Infantazgo. Así, podemos constatar que muchas de estas infantas se ocuparon de la educación de las infantas-niñas que estaban destinadas a ser sus sucesoras en esos cometidos. Además, estas mujeres debían de saber administrar el inmenso patrimonio señorial que cada una de ellas recibía al colocarse al frente del Infantazgo. Un señorío que era útil a la monarquía, pues no solo se ampliaba continuamente con las donaciones que realizaban a los distintos

46. Emmanuelle KLINKA, "Entre paz de Dios y paz de las armas: el papel de las mujeres (León y Castilla en torno a los siglos XI y XII)", *e-Spania*, 20 (2015) [en línea].
URL: https://journals.openedition.org/e-spania/24313. [Consultado: 24/01/2019].
47. He analizado detenidamente estas rebeliones en: VITAL FERNÁNDEZ, *op. cit.*, pp. 38-43.
48. Sobre estas cuestiones en general *vid.*: Diana PELAZ FLORES, *Reinas consortes. Las reinas de Castilla entre los siglos XI-XV*, Madrid, Sílex, 2017, pp. 43-56.

monasterios los diferentes poderes laicos y eclesiásticos del momento –propiedades que, por tanto, de forma indirecta quedaban en manos de la realeza y contribuían a engrandecerla–, sino también porque su inmenso poder podía ser decisivo en el momento de apoyar al rey en sus relaciones con los demás poderes señoriales, ya fuesen laicos o eclesiásticos. En este sentido, las infantas habían tejido sus propias redes de vasallaje y de fidelidad entre las aristocracias locales que podían llegar a ser decisivas en momentos conflictivos. El poder de estas infantas, por tanto, no era desdeñable y, por ello, quizás, tuvo tan gran proyección pública.[49] Entonces, es lícito pensar que al menos a partir de las infantas Urraca y Elvira Fernández se estuviera creando una especie de dinastía de infantas a las que había que educar. De este modo, es segura la influencia en la reina Urraca de sus tías, Urraca y Elvira;[50] su hija, la infanta Sancha Raimúndez, fue criada por la infanta Elvira en Tábara;[51] y Sancha Raimúndez, a su vez, educó a su sobrina, la infanta Urraca "la asturiana", hija de Alfonso VII. Es revelador, también, que las mujeres que actúan en el Infantazgo se suceden en él llevando exclusivamente los nombres de Sancha, Urraca y Elvira.

Otro argumento a favor de este planteamiento es que el análisis de los testamentos de las infantas puede sugerir que ellas mismas disponen de sus bienes para concederlos a las infantas sucesivas;[52] aunque, sin duda, esta circunstancia vendría refrendada por el rey, quien a fin de cuentas era el que concedía estos infantazgos a sus hermanas o hijas. Así había sucedido al menos desde tiempos de la reina Sancha y el rey Fernando I como sugiere la concesión de los monasterios a sus hijas. Y sabemos que Sancha Raimúndez tuvo plena disposición del Infantazgo gracias a una concesión de su hermano Alfonso VII. Él asignó también un infantazgo a su hija Urraca y, a su vez, Fernando II (1157-1188) concedió el Infantazgo a su hermana, la infanta Sancha, hija de Alfonso VII y de doña Berenguela, una vez fallecida su tía Sancha Raimúndez.

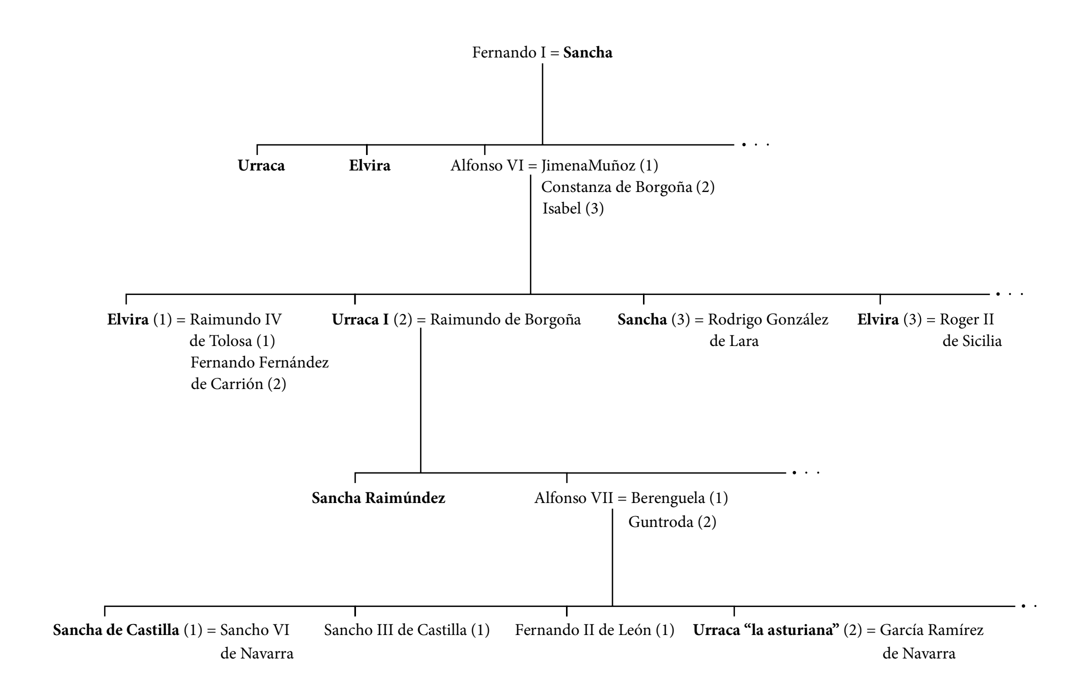
---

49. Hace unos años, Therese Martin advertía que la faceta de las infantas de regir en asuntos laicos no había recibido suficiente atención por parte de los especialistas, ya que se habían centrado más en la fama cronística de estas mujeres como piadosas, *cf.* T. MARTIN, *op. cit.*, 2011, p. 160. Además, la autora revela la potencia temporal de la infanta Urraca a través de un documento del año 1070 por el que recibe las tierras que María Fernández tiene en Coyanza; y las recibe a través de un juramento vasallático secular, como el que habría recibido cualquier señor feudal, cf. *Ibídem*.

50. Sobre la presencia femenina en la infancia de la reina Urraca transcurrida en la corte, *vid.*: M.ª del Carmen PALLARES y Ermelindo PORTELA, *La reina Urraca*, Donostia-San Sebastián, Nerea, 2006, pp. 15-29.

51. "Et mando a mea nepta Sancia que crio Tauara et Bamba et Sancto Micael cum adiuntionibus suis de Scalata", *cf.* el testamento de Elvira de 1099 en: G. MARTIN, *op. cit.*, 2008, p. 11.

52. La infanta Elvira Fernández había dejado propiedades a su sobrina Sancha Raimúndez, a quien ella misma había educado (*cf. ibídem*) y, de la misma forma, Sancha Raimúndez lo hizo con su sobrina, la infanta Urraca "la asturiana": "et filie imperatoris Urrace, quam ego creo mando illud quam habeo in Asturias de Infantadgo. Si vero maritum acceperit vel in aliam terram ierit, totum redeat ad Sanctum Pelagium unde est", *cf.* Luis Miguel VILLAR GARCÍA, *Documentación medieval de la catedral de Segovia (1115-1300)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, doc. 60 (quien fecha este documento entre 1118-1159) y María Encarnación MARTÍN LÓPEZ, "Colección Documental de la Infanta Doña Sancha (1118-1159)", en *León y su historia*, vol. VIII, León, "Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa", núm. 99, 2003, doc. 50 (quien lo fecha entre 1140 y 1148). Ha sido Therese Martin quien ha acotado más la fecha de este testamento situándolo entre 1140 y 1144: *cf.* T. MARTIN, *op.cit.,* 2006, p. 157.



Genealogía de las *dominae* del Infantazgo, siglos XI-XII.

DOMINAE DEL INFANTAZGO EN EL SIGLO XII: DOS URRACAS Y DOS SANCHAS

Para el estudio de las infantas del siglo XII contamos con más información, lo que indudablemente permite ahondar en otros aspectos vinculados al Infantazgo.

La primera de las infantas que administró este señorío a principios del siglo XII fue Urraca, hija del rey Alfonso VI y de la reina Constanza de Borgoña y futura reina de León. El suyo es un caso particular y muy representativo de lo que constituía este dominio para las señoras del Infantazgo: un documento de su cancillería, fechado en 1107, recoge por primera vez el término *infantaticum* –vinculado con las posesiones de la infanta en Pestomarcos, Galicia–,[53] momento en que ella había enviudado de su primer esposo, el conde Raimundo de Borgoña; conservó esa herencia a pesar de haberse casado de nuevo en 1109 con el rey Alfonso I de Aragón y Pamplona[54] y de haber accedido al trono de León. De hecho, mantuvo el Infantazgo después de haberse separado del aragonés y estando emparejada con el conde Pedro González de Lara. Parece obvio que la reina no tuvo ninguna intención de desprenderse del Infantazgo a pesar de no ser mujer casta ni célibe. Es cierto que puede argüirse que doña Urraca podía estar manteniendo su control como monarca hasta otorgarlo a una infanta tal cual lo habían hecho otros reyes antes de concederlo. Pero, como he apuntado más arriba, probablemente habría decidido administrar ella misma los dominios de Infantazgo antes

53. REGLERO DE LA FUENTE, *op. cit.*, 2012a, p. 3.
54. T. MARTIN, *op. cit.*, 2016, p. 115.

que entregarlos a su hija, en un momento muy difícil como fue su reinado, en el que hubo de luchar mucho para defender su soberanía y mantener sus espacios de poder a costa de las pretensiones de los poderosos del momento. No en vano, ya el obispo de Santiago Diego Gelmírez y el conde Pedro Fróilaz de Traba estaban utilizando a su hijo, el infante Alfonso Raimúndez –futuro Alfonso VII–, para presionarla.[55] En este sentido cabe interpretar, también, su decisión de ser enterrada en el panteón real de San Isidoro de León buscando, de este modo, el recurso de una legitimación en un tiempo convulso en el que se había producido en el reino una crisis dinástica y su sucesión iba a suponer la introducción de la dinastía borgoñona en el reino.[56] Lo cierto es que su hija Sancha no parece tener un papel relevante en el Infantazgo hasta la muerte de su madre, aunque, de alguna manera, lo compartió con ella y junto a ella hizo donaciones desde 1118.[57] Es en una donación del 12 de abril de 1127 cuando la infanta Sancha Raimúndez declara estar en posesión del "honor" de San Pelayo que le había transmitido su hermano, el rey Alfonso VII.[58]

Con ella el Infantazgo adquiere su mayor apogeo. Su actuación en él puede estudiarse a través de su propia documentación, ya que existen más de 70 documentos de la infanta y varios que da de forma conjunta con su hermano Alfonso VII.[59]

En el año 2013, Gregoria Cavero publicó un interesante artículo donde analizaba el ejercicio de poder de la infanta, cuya base estaba en el Infantazgo:[60] un 60 por ciento de su documentación se refiere a monasterios, muchos de ellos de importancia vital para el Infantazgo, y a todas las cuestiones que se refieren a la administración de sus propiedades, desde su control y explotación hasta la intervención de la infanta en temas que tenían que ver con la vida cotidiana y las necesidades de estas propiedades.[61] De este modo, en palabras de Gregoria Cavero:

> the *Infantado* ruled by Sancha was a plural economic unit base on a changing political strategy with a great patrimonial potential and a strong social endowment: lands, persons, churches and monasteries, properties, furniture, and taxes. It was rather scattered, dismembered, depending on the proximity to the monarch, and was frequently used to grant power over certain areas.[62]

55. *Vid.* estas cuestiones en: Ermelindo PORTELA SILVA, "Diego Gelmírez y el trono de Hispania. La coronación real del año 1111", en Fernando LÓPEZ ALSINA (*et alii*) (coord.), *O século de Xelmírez*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2013, pp. 45- 74 e *Idem, El báculo y la ballesta. Diego Gelmírez (c. 1065-1140)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2016, pp. 163 y ss.

56. No hay duda de que la intención de la reina era volver a promocionar el panteón regio y, de hecho, fue ella quien donó Palat del Rey a San Isidoro de León, reuniendo los cuerpos de la dinastía regia, *cf.* SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, *op. cit.*, pp. 366-67.

57. T. MARTIN, *op. cit.*, 2016, p. 120. *Vid*. GARCÍA CALLES, *op. cit*., doc. 5.

58. T. MARTIN, *op. cit.*, 2008, p. 12.

59. Luisa García recopila algunos de estos documentos*, vid.*: GARCÍA CALLES, *op. cit.* Existe también una colección más reciente y completa de la documentación de la infanta: MARTÍN LÓPEZ, *op. cit.*

60. Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, "Sancha Raimúndez: An *Infanta* in the Exercise of Her Power", *Imago Temporis. Medium Aevum*, 7 (2013), pp. 271-297, p. 274.

61. *Ibídem*, pp. 280-81.

62. *Ibídem*, p. 282.

Sin duda, la base de este Infantazgo era el que habían recibido las infantas Urraca y Elvira de sus padres, los reyes Fernando I y Sancha; base que, evidentemente, habría sido ampliada por la actuación en él de Urraca y Elvira y, después, por la actuación de la siguiente generación, la de la reina doña Urraca y sus hermanas. Es con la infanta Sancha cuando se concreta la reunión de casi todos los infantazgos, al menos hasta que empezó a actuar en él su sobrina, la infanta Urraca "la asturiana".

Sancha Raimúndez desarrolló un relevante ejercicio político junto al rey, llevando a cabo un importante rol administrativo y de gobierno e interviniendo en algunas de las decisiones políticas más importantes promovidas por el monarca. En efecto, la *Chronica Adefonsi Imperatoris* alude a menudo a su importante función como consejera del rey[63] y como integrante de la corte y de la familia real: ella, por ejemplo, crio a la infanta Urraca, la hija que Alfonso VII tuvo con la aristócrata asturiana Gontrodo –o Guntroda– Pérez, y debió participar activamente en las negociaciones para el establecimiento de su matrimonio con el rey de Navarra García Ramírez (1134-1150); de hecho, ella acompañó a Urraca al altar y participó generosamente en su dote;[64] de la misma forma, también fue fundamental su papel en las negociaciones del matrimonio de su sobrino Sancho, futuro Sancho III de Castilla (1157-1158), con Blanca de Navarra. Matrimonios estos que tuvieron un valor sustancial en los asuntos políticos del rey Alfonso VII[65] para mantener alianzas.

Recientemente, Georges Martin ha apuntado la posibilidad de una influencia femenina en la orientación de la *Chronica Adefonsi Imperatoris* con un marcado perfil pro imperio leonés. Y para el autor, detrás de esta influencia estaría Sancha, quien habría tenido la iniciativa de la redacción de una particular crónica del reinado de Alfonso VII que se confiaría a un leonés.[66] De igual modo, Georges Martin alude al patrocinio por parte de la reina Urraca de la redacción de la *Historia Legionensis*. De ser ciertas estas hipótesis se confirmaría la voluntad de estas mujeres de impulsar un modelo político de realeza leonesa. Claro que esto podría explicar el valor que la *Chronica Adefonsi Imperatoris* concede a las mujeres de la realeza a lo largo de sus páginas, pero la participación política de Sancha Raimúndez en el reinado de su hermano Alfonso VII puede constatarse también en la documentación de la cancillería del rey, además de en la suya propia. Sin duda, Sancha Raimúndez merece aún una monografía que incluya un análisis también de la documentación en la que figura como confirmante.[67]

Contemporánea a la infanta Sancha, su sobrina, la infanta Urraca, hija ilegítima de Alfonso VII y a quien Sancha había criado, recibe de su padre un infantazgo en Asturias. La propia

63. Sobre esto *vid*. Fernando LUIS CORRAL, "*Consilium* y fortalecimiento regio: consejeros y acción política regia en el reino de León en los siglos XI y XII", *e-Spania,* 12 (2011) [en línea], pp. 5-8.
URL: https://journals.openedition.org/e-spania/20639 [Consultado: 21/01/2019].

64. Antonio MAYA SÁNCHEZ (ed.), "Chronica Adefonsi Imperatoris", en *Corpus Christianorum. Continuatio Medieualis LXXI*, Turnhout, Brepols, 1990, I, 92 y 94.

65. *Vid*. estas cuestiones en CAVERO DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, 2013, pp. 283-85 y 288-89.

66. G. MARTIN, *op. cit.*, 2018, pp. 14 y ss.

67. Ya Fernando Luis Corral se hizo eco de ello al afirmar que "no hay una colección documental editada en la actualidad que recoja todos o una gran mayoría de los documentos conservados que mencionan a la infanta", en la conferencia que pronunció en el ciclo de conferencias de los seminarios del Departamento de Historia de la Universidad de Exeter (Reino Unido), el 29 de mayo de 2007, bajo el título "Women and Power: Leon and Castile in 12th. Century". Agradezco al autor el que me haya facilitado el texto manuscrito de su conferencia.

Sancha parece cederle parte de su gobierno en el Infantazgo de Asturias con la condición de que, al casarse o al marcharse a otra tierra, esas posesiones volviesen a poder del monasterio de San Pelayo.[68] De hecho, avanzado el reinado de Alfonso VII solo constatamos la actuación de la infanta Sancha Raimúndez en algunos lugares concretos: el monasterio de San Pelayo de Oviedo y el territorio de Gozón, Pravia y Candamo,[69] mientras que parece que la *potestas* de Urraca se extendería a toda Asturias, donde su padre le había otorgado jurisdicción creando un infantazgo para ella.

Sancha Raimúndez fue la última gran *domina* del Infantazgo, puesto que quien estaba destinada a ser su sucesora, su sobrina homónima, hija legítima de Alfonso VII, hermana de Fernando II y esposa de Sancho VI de Navarra (1150-1194), ya no se situará a la cabeza del Infantazgo de San Isidoro de León –que la propia Sancha Raimúndez había dado a la orden regular de los agustinos en 1148, convirtiéndolo en un monasterio masculino–.[70] Es relevante, además, que a pesar de que la infanta Sancha Raimúndez falleció en el año 1159, su sucesora no recibió el Infantazgo de forma inmediata; lo recibió solo a la altura de 1165[71] y este era ya un Infantazgo mermado, puesto que no todas sus propiedades se habían reintegrado a la monarquía –algunas se habían consagrado a nuevas congregaciones como los cistercienses y los hospitalarios,[72] otras habían sido concedidas por el rey a aristócratas–.[73]

En 1165, Sancha, la nueva *domina* del Infantazgo, no era una mujer soltera, pero su hermano Fernando II le dona una serie de villas, castillos, heredades y monasterios situados en Galicia, Asturias, León, Toledo, la Transierra –territorios entre el Sistema Central y el Tajo– y la *Extremadura* –territorios entre el Duero y el Sistema Central–, y precisa que todo ello constituye el Infantazgo que deberá tener como lo tuvo su tía Sancha.[74] Por lo tanto, esta donación es distinta a todas las cesiones anteriores de Infantazgo: Henriet le atribuye un significado importante en el contexto político del momento, ya que los reinos de León y Castilla se habían vuelto a separar después de la muerte de Alfonso VII y, en ese año de 1165, al frente de Castilla estaba su sobrino pequeño Alfonso VIII (1158-1214), a merced de las ambiciones y disputas de los grupos aristocráticos castellanos más importantes del momento: los Lara y los Castro. El rey de León necesitaba mantener una buena relación con su aliado y cuñado, el rey de Navarra, y es por ello que debió dotar de forma tan generosa a su hermana Sancha. De esta manera, para Patrick Henriet, la donación de 1165 marca una instrumentalización política del Infantazgo sin precedentes[75] y cambia para siempre su concepto.

68. REGLERO DE LA FUENTE, *op.cit.*, 2012b, pp. 837 y 842. *Vid.* referencia en la nota 52 de este trabajo.
69. GARCÍA CALLES, *op. cit.*, p. 119. *Vid.* también VITAL FERNÁNDEZ, *op. cit.*, apéndice, p. 282.
70. MARTÍN LÓPEZ, *op. cit.* doc. 44. Desaparece, por tanto, el concepto original de Infantazgo como forma de sacralizar a la familia real y de asegurarse a través de él una intervención en la Iglesia regular, *cf.* HENRIET, *op. cit.*, 2008, p. 4.
71. T. MARTIN, *op. cit.*, 2008, p. 7.
72. HENRIET, *op. cit.*, 2000, pp. 198-99.
73. CAVERO DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, 2013, p. 276.
74. "Dono vobis unice sorori mee quantum infantadigum in toto regno meo est (...) villa, castella, hereditates, monasteria et omnia que ad infantadigum pertinent, habeatis ergo illud, quomodo melius habuit avia nostra infantissa domna Sancia, patris nostri inclite recordationis Alfonsi imperatoris germana", *cf.* P. Henriet reproduce el documento en el anexo de su artículo: *op. cit.*, 2000, pp. 202-3.
75. *Ibídem*, p. 200.

PROPUESTA: EL PAPEL DE SANCHA RAIMÚNDEZ Y URRACA "LA ASTURIANA" COMO COLABORADORAS DEL REY. LA PARTICULARIDAD DEL INFANTAZGO EN LA ADMINISTRACIÓN LEONESA DE ALFONSO VII

Al acceder al trono de León Alfonso VII, pronto se manifestaron las dificultades políticas con las que había lidiado su madre, la reina doña Urraca. Alfonso VII heredaba el reino en un momento de gran complejidad política en el que significativos miembros de la aristocracia, engrandecida durante las épocas precedentes, se rebelaron contra él en defensa de sus intereses propios.

Ante esta realidad, el rey buscó consolidarse y equilibrar las relaciones de poder para reforzar su autoridad. Para ello, negoció con esta aristocracia poderosa, dispuesta a aprovechar la coyuntura de acceso al trono de un nuevo monarca para aumentar sus prerrogativas de poder. Y trató de hacerlo poniendo en dificultades a Alfonso VII con una fidelidad inestable, forzando continuas negociaciones que dejan en evidencia, por un lado, la necesidad del rey de contar con el apoyo de la alta aristocracia y, por otro lado, el enorme poder que esta atesoraba y que podía llegar a poner en jaque al rey. Es por ello que Alfonso VII hubo de replantear sus complejas relaciones con la aristocracia: la integró en su proyecto político, pero intentó controlar el poder que ejercía; en juego estaba el fortalecimiento de la autoridad regia profundamente debilitada en el período anterior.

De este modo, el rey puso en juego el sistema de tenencias, es decir, la delegación de jurisdicción de forma temporal y revocable con asignaciones de gobierno que diferían sustancialmente de las donaciones o concesiones feudales. Ya no era necesario que se produjese un acto de infidelidad que conllevase la ruptura del pacto feudal para que el rey recuperase la concesión hecha a su vasallo.[76] Asistimos, por lo tanto, a una renovación de la concepción del poder del rey como *potestas publica* que implica una intervención y un control estricto del monarca en la administración del reino y en la distribución de poderes, tratando de debilitar el poder de la aristocracia.

Los orígenes de la tenencia se sitúan a principios del siglo XI, aunque su difusión se concreta en el reinado de Alfonso VII.[77] Los *tenentes* ejercían funciones delegadas de gobierno en los territorios que se les asignaban, incluyéndose la defensa del territorio, la administración de justicia

76. José María MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, "Pervivencia y transformaciones de la concepción y práctica del poder en el Reino de León (siglos X y XI)", *Studia Historica. Historia Medieval,* 25 (2007), pp. 15-65, p. 34 y 75-76.

77. En época de Alfonso VII no hay aún una profusión generalizada del término *tenente*, pero sí se observa la expansión de la práctica de la tenencia respecto a la época anterior. Pese a todo, la utilización de los vocablos *tenens* y *tenente* en la documentación experimenta, durante este reinado, una progresiva difusión. Son análogos los términos *potestas, mandante, dominante, imperante, obtinente, principiante* y sus derivados. *Vid.* estas cuestiones en Sonia VITAL FERNÁNDEZ, "'Tenencias' y *tenentes* en Galicia a través de los documentos de la cancillería de Alfonso VII (1126-1157). Algunas reflexiones", *Actas de las VIII Jornadas de Cultura Grecolatina del Sur & III Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos y Medievales "Palimpsestos"*, Bahía Blanca, EdiUNS, 2018, pp. 227-238 [en línea]. URL: http://repositoriodigital.uns.edu.ar/bitstream/123456789/4239/1/palimpsestos.%20VIII%20Jorn.%20Cult.%20Grecol..pdf [Consultado: 21/01/2019]. Y en *Eadem, op. cit.*, pp. 92-99. Sobre la tenencia en el reinado de Alfonso VII *vid.* también: *Eadem,* "Una riflessione sulla tenencia, elemento chiave nel rapporto politico tra Alfonso VII di Leon e Castiglia (1126-1157) e i suoi magnati", *I quaderni del m.ae.s – Journal of Mediæ Ætatis Sodalicium*, 18 (2020), pp. 158-78.

y la recaudación de rentas; lo que suponía un control más estricto del rey en contraposición a lo que venía sucediendo en los condados durante el siglo X. Esto último se relaciona con un evidente retroceso del poder condal, cuyo título, en el siglo XII, estaba claramente en recesión y relegado a una significación solo honorífica. El poder que en ese momento ejercían los condes sobre el territorio era en realidad el ejercicio de la tenencia y, progresivamente, el rey va a ir sustituyendo el poder de los condes por el de los *tenentes* –delegado y revocable–. Estos últimos eran, por tanto, miembros de la alta aristocracia, cuyo poder el rey no podía menospreciar; por ello, promovió su participación política en el reino, aunque restringió el ejercicio directo de su poder, sometiéndolo a la voluntad regia. Es evidente, pues, que la tenencia se consolida como claro indicio de la afirmación de la autoridad regia y que, en esta realidad, progresaron en el poder quienes se situaron en la *gratia* del rey y obtuvieron su favor regio.

La revocación de la tenencia y el reemplazo en ella de un magnate por otro, generaba una considerable movilidad de los delegados regios que actuaban sobre el territorio y que es posible constatar, con numerosos datos, en el reinado de Alfonso VII a partir de los escatocolos de la documentación y, sobre todo, de las suscripciones o listas de confirmantes que, a menudo, registran la titularidad de los magnates en cargos y tenencias. Y esta gran movilidad que se producía en estas estructuras de poder pone en evidencia la intención del rey de desvincular y alejar a la alta aristocracia de sus grandes bases patrimoniales y de poder, asignándoles tenencias en territorios distantes a ellas; al mismo tiempo, la aristocracia se iba familiarizando con el ejercicio de un poder que dependía de la voluntad del rey y, además, el rey evitaba que la aristocracia acumulase bases de poder.

Desde el control del poder aristocrático, desde el fortalecimiento del poder regio y desde la búsqueda del equilibrio en las esferas de poder se entiende, también, el papel que ejercieron las infantas, señoras del Infantazgo, en colaboración con el rey. He ahí, pues, mi propuesta: al analizar la cuestión del ejercicio del poder sobre el territorio durante el reinado de Alfonso VII sale a la luz el dominio que ejercieron las infantas Elvira,[78] Sancha y Urraca –tía, hermana e hija del rey, respectivamente– sobre lugares muy concretos del reino. Lugares que estaban asociados al Infantazgo; en ellos actuaron estas mujeres ejerciendo un poder similar al que practicaban los señores en sus dominios. De hecho, las alusiones al ejercicio del poder de unas y otros en la documentación es muy similar, de ahí que sea necesario estudiar el poder territorial de estas infantas.

Durante esta época, bajo el Infantazgo se reúnen diversos dominios con particularidades distintas que se reparten geográficamente por la Tierra de Campos –región o comarca histórica que se extiende por las actuales provincias de León, Zamora, Valladolid y Palencia; fue el infantazgo más importante en el reinado de Alfonso VII, bajo la infanta Sancha–,[79] León, el valle del Torío, Covarrubias, el Bierzo y Asturias,[80] además de Galicia –aunque parece que

78. Es hija de Alfonso VI y de la concubina Jimena Muñoz, hermana de padre y madre de la infanta Teresa de Portugal y viuda del conde Raimundo IV de Tolosa, cf. José María CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, "La infanta doña Elvira, hija de Alfonso VI y de Gimena Muñoz, a la luz de los diplomas", *Archivos Leoneses*, 66 (1979), pp. 271-287, pp. 272-74.
79. GARCÍA CALLES, *op. cit.*, p. 117 y VITAL FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 127.
80. GARCÍA CALLES, *op. cit.*, p. 107.

Sancha no llegó a poseer esta parte–.[81] La diversidad de los territorios donde se concentran los dominios del Infantazgo hace posible, además, que este tenga características distintas, dando lugar a dos tipos diferentes: el Infantazgo creado alrededor de un monasterio (de cuya administración se ocupaba él mismo al quedar vinculadas sus posesiones)[82] –Covarrubias y San Pelayo de León–; y el Infantazgo integrado por dominios eclesiásticos que se relacionan tan solo por su proximidad geográfica[83] –el de Campos, el del Bierzo y el de Asturias–.

Algunos autores han afirmado que la reunión de todos los infantazgos en uno tiene lugar en la persona de la infanta Sancha;[84] pero hay que precisar que en este momento también se documenta a la infanta Elvira, tía de Sancha y de Alfonso VII, en posesión de partes del Infantazgo en la Tierra de Campos y a la infanta Urraca, hija ilegítima de Alfonso VII, actuando en Asturias. Esta realidad encaja mejor con la que constata Therese Martin al afirmar que

> el infantazgo no fue una institución monolítica como a veces se ha pretendido. Más bien, se planteaba compartida y dividida entre todas las mujeres de la familia real quienes aparentemente tenían bastante autonomía para repartir ingresos y donar sus propiedades, incluso enajenarlas.[85]

Es cierto, sin embargo, y a pesar de las distintas realidades del Infantazgo, que en la documentación también aparecen alusiones al término Infantazgo en general –*infantatgo, infantaticum*– en manos de Sancha, pero, probablemente, hay que identificarlo con el infantazgo de San Isidoro de León que, al menos desde el siglo XI, se había convertido en el centro del Infantazgo y en panteón real,[86] siendo la infanta Sancha Raimúndez quien lo convierte en el lugar de referencia de su linaje.[87]

Durante el reinado de Alfonso VII es evidente el valor de la Tierra de Campos como lugar donde se concentran varios poderes. Ya históricamente esas tierras se habían constituido como un espacio de frontera entre León y Castilla donde tenía lugar la convergencia de los intereses de la aristocracia leonesa y castellana y, en este momento, adquieren, además, un valor significativo porque la proyección política del reino estaba basculando hacia Castilla. No parece secundario, pues, que en esas mismas tierras se reunieran la mayoría de los dominios del Infantazgo que poseyó la infanta Sancha, por lo que su actuación sobre el territorio debió ser representativa para los intereses del rey. De hecho, Sancha dominó en estas tierras de forma

81. *Ibídem*, pp. 120-21.
82. Para García Calles la explicación se debe al hecho de que a esos monasterios se les donaran determinadas posesiones del Infantazgo y, también, al hecho de que, en su origen, las donaciones se hicieran a la infanta como dote con motivo de su ingreso en el monasterio, *cf. Ibídem*, p. 107.
83. *Ibídem*, p. 121.
84. *Ibídem*, p. 106; Maximiliano GONZÁLEZ FLÓREZ, "El infantado de Torío", *Tierras de León*, 45 (1981), pp. 35-60, p. 52; CAYROL BERNARDO, *op. cit.*, 2013, p. 57 y *Eadem*, *op. cit.*, 2014, p. 11.
85. T. MARTIN, *op. cit.*, 2008, p. 16.
86. Existen varios documentos en los que la infanta Sancha figura como titular del Infantazgo, muy a finales del reinado de Alfonso VII y en el reinado de Fernando II, *vid*. esos datos en el apéndice del libro: VITAL FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 269.
87. CAVERO DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, 2013, p. 285.

temprana, al menos desde el año 1124[88] –se trata del Infantazgo de Campos que tiene su origen a la muerte de Fernando I en 1065–:[89] figura en Grajal desde 1125 hasta 1158; en Medina, desde 1129 hasta 1155; y amplía su influencia en la zona con el dominio de Rioseco y Castromonte en 1143 y Urueña, entre los años 1154 y 1155.[90] Se trata, por tanto, de una amplia jurisdicción en destacados territorios de la Tierra de Campos donde, precisamente, también se extendía el poder territorial de los Flaínez,[91] una potente familia aristocrática que desde el siglo XI había consolidado un inmenso poder territorial en León del que Alfonso VII era consciente. En efecto, el rey llevó a cabo una intervención administrativa importante en León que afectó principalmente a las bases de poder de esta familia.[92] Es por eso que no es difícil imaginar que la constante y activa presencia de la hermana del rey en este territorio pudo servir como contrapeso al poder que ejercía allí esta familia. Asimismo es cierto que, la acción política de la infanta en la Tierra de Campos debió encontrarse con el poder de los Flaínez y me parece esta una línea interesante sobre la que seguir trabajando.

Conviene tener en cuenta, asimismo, que en la Tierra de Campos figura también la infanta Elvira, tía de Sancha, que mantuvo el control de Bolaños y Castroverde.[93] No obstante, es necesario puntualizar que Elvira pudo poseer Bolaños al heredarlo por su matrimonio con el conde Fernando Fernández de Carrión, quien figura en su tenencia en 1117.[94] Es difícil precisarlo porque, por las connotaciones que en esta época tiene el Infantazgo, resulta complejo, a veces, poder discernir cuándo estas heredades forman parte de él o son parte del patrimonio personal de las infantas.[95] No obstante, el papel que ejerció allí la infanta Elvira debió ser respaldado por el rey, ya sea porque Bolaños se hubiese integrado en su infantazgo o porque se hubiese incorporado a su patrimonio personal, ya que, en este último caso, lo que habría heredado Elvira sería el ejercicio de la tenencia, algo que solo el rey podía conceder. Sea como fuere, no cabe duda de que hay que considerar a la infanta Elvira como un poder más sobre el territorio, donde habría actuado y se habría relacionado con otros poderes, probablemente, de manera no tan alejada a los intereses de la monarquía.

88. GARCÍA CALLES, *op. cit.*, p. 117.
89. Carlos Manuel REGLERO DE LA FUENTE, *Los señoríos de los Montes de Torozos. De la repoblación al Becerro de las behetrías*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1993, p. 41.
90. *Vid.* estos datos en el apéndice del libro: VITAL FERNÁNDEZ, *op. cit.*, pp. 268, 273, 275, 266 y 277, respectivamente.
91. Sobre la implantación territorial de los Flaínez *vid.*: Pascual MARTÍNEZ SOPENA, *La Tierra de Campos occidental: poblamiento, poder y comunidad del siglo X al XIII*, Valladolid, Institución Cultural Simancas de la Diputación Provincial de Valladolid, 1985; *Idem*, "El conde Rodrigo de León y los suyos. Herencia y expectativa de poder entre los siglos X y XII", en Reyna PASTOR (comp.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pp. 51-84; más recientemente, *Idem, "Prolis Flainiz.* Las relaciones familiares en la nobleza de León (siglos X-XII)", *Studia Zamorensia,* vol. XVII (2018), pp. 69-102; Álvaro CARVAJAL CASTRO, "Sociedad y territorio en el norte de León: Valdoré, los Flaínez y el entorno del alto Esla (siglos IX-XI), *Studia Historica. Historia Medieval,* 31 (2013), pp. 105-31; y VITAL FERNÁNDEZ, *op. cit.*, pp. 111 y ss.
92. Me he ocupado de las relaciones de poder de esta familia con Alfonso VII y de la intervención administrativa del rey que afectó a sus bases de poder en: *Ibídem*, pp. 111-25.
93. Se documenta su presencia en Castroverde en 1150, 1151 y 1157, y en Bolaños, en 1151 y 1157, *cf. Ibídem,* pp. 266 y 265, respectivamente.
94. Simon BARTON, *The Aristocracy in Twelfth-Century León and Castile*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 236-37.
95. Sobre esto *vid.* CAVERO DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, 2013, p. 283.

Más allá de la Tierra de Campos, la infanta Sancha dominó también en otros territorios del Infantazgo:[96] se hizo con el de León en el año 1127 después de la muerte de su madre, aunque actuó en él con anterioridad; si bien, también en época de doña Urraca las hermanas de la reina, Sancha y Elvira –hijas de Alfonso VI y de la reina Isabel–, rigieron de forma compartida el infantazgo de San Pelayo de León, mostrándose este como un antecedente directo de la posesión del Infantazgo por parte de la infanta Sancha, hermana del Emperador. Y este dominio, junto con otros, formaba parte de la herencia recibida por doña Elvira después de la muerte de sus padres.[97] Por lo tanto, las infantas tenían derecho a un infantazgo que era la cesión vitalicia de unos territorios determinados por parte del rey. Sin embargo, la progresiva confusión de estas cesiones con el patrimonio de las infantas produjo serios conflictos en el futuro inmediato,[98] ya que dispusieron con total libertad de estos bienes comprando, cambiando y dejando parte de ellos en herencia como si de su propio patrimonio se tratase.[99] De hecho, no faltan testimonios que ilustran la autonomía con que la infanta Sancha actuó en estos territorios para fomentar el progreso de su señorío: por ejemplo, el 30 de agosto de 1148 concede un privilegio de exención del tributo de mañería a las iglesias del infantazgo de San Pelayo de León con el objetivo de fomentar allí la población.[100]

También en el Bierzo dominó Sancha después de la muerte de su madre. Sin embargo, tal vez por la menor importancia que en este momento tenían estos territorios en el Infantazgo, las referencias en la documentación son escasas y puntuales. Se constata su dominio en el Bierzo en 1147; en Destriana en 1150 –a medio camino entre el Bierzo y León– y en Villabuena y Villafranca en 1157.[101] El caso de Villabuena es muy relevante ya que, aunque únicamente puede constatarse la presencia de la infanta en el año 1157, sabemos que con anterioridad se mantuvieron ahí merinos que estarían actuando bajo su delegación: en el año 1138 figura el merino de la infanta, Pelayo Cítiz; en 1142, Martín Nozán junto a Pelayo Cítiz; en 1146 aparece Pedro Martínez; en 1147, Pelayo Vermúdez; en los años 1154 y 1155 figura como merino de la infanta en todo el Bierzo Pelayo Vermúdez; y en el año 1155, también, Fernando Pérez.[102] Igualmente, en Villafranca actuaron también merinos de la infanta Sancha bajo su delegación: en el año 1147 figuran Gavaron y Giralt Dastorga y en el año 1152, Pelayo Barragán.[103]

Este dominio de la infanta Sancha y de los merinos que actuaron bajo su delegación en el Bierzo debió tropezar con el gobierno de la tenencia que ejerció Ramiro Fróilaz –un Flaínez–

96. Luisa García proporciona una visión de conjunto sobre el patrimonio territorial de la infanta Sancha en las diferentes regiones que constituían el Infantazgo: Covarrubias, León, Bierzo, Campos, Asturias y Galicia, *vid.* GARCÍA CALLES, *op. cit.*, pp. 105 y ss.
97. REGLERO DE LA FUENTE, *op. cit.*, 1993, p. 41.
98. *Vid.* Fernando LUIS CORRAL, *Villavicencio en la Edad Media. Propiedad y Jurisdicción en los Valles del Cea y del Valderaduey,* Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid, 2003, pp. 28 y ss.
99. GARCÍA CALLES, *op. cit.,* pp. 105 y ss.
100. José María FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección documental del archivo de la Catedral de León (775-1230)*, vol. V (1109-1187), León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1990, doc. 1457.
101. *Vid.* estos datos en el apéndice del libro: VITAL FERNÁNDEZ, *op. cit.*, pp. 265, 267 y 278, respectivamente. Para el caso de Villafranca, Sánchez Badiola documenta la presencia de la infanta desde 1146, *cf.* Juan José SÁNCHEZ BADIOLA, "El territorio berciano durante la alta y plena Edad Media", *Tierras de León*, 109-110 (1999-2000), pp. 137-60, p. 146.
102. Todos estos merinos en: *Ibídem,* p. 145.
103. *Vid.* esos datos en el apéndice del libro: VITAL FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 325.

en Villabuena desde 1128 y hasta bien entrado el reinado de Fernando II.[104] Conocemos la actuación de la infanta en el infantazgo del Bierzo a través de documentos privados;[105] lo que confirma que, en un nivel local, se distingue perfectamente el poder de la infanta del que ejercen algunos *tenentes* del rey. En estas circunstancias ¿no podría pensarse que el dominio de la infanta Sancha, por lo general afín a los intereses de la monarquía, estuviera encubriendo el control del poder que ejerce la aristocracia en los lugares que limitan el Infantazgo? La presencia constante de merinos de la infanta en estos dominios estaría justificando, asimismo, una presencia constante de la infanta a través de sus oficiales, lo que garantizaba un mayor control de esas tierras.

Para García Calles, los bienes del Infantazgo de Asturias son los últimos que recibió Sancha.[106] Es conocida la relación cercana de la infanta con San Pelayo de Oviedo, sede a la que concedió diversas donaciones y por la que intercedió con el Emperador para que este la favoreciera;[107] sin embargo, la documentación no recoge datos que aludan a un dominio similar al que ejerció en las tierras de León. No obstante, la documentación privada aporta la noticia de su dominio en Gozón, Candamo y Pravia en el año 1157.[108] Asimismo, conocemos el dominio de Urraca "la asturiana" en el Infantazgo que el rey creó para ella en Asturias. Antes de ello, sin embargo, Urraca fue reina consorte de Navarra: en el año 1144 se había fijado su matrimonio con el rey García Ramírez de Navarra con el objetivo de reforzar el compromiso de fidelidad que este había establecido con el Emperador. Urraca fue reina consorte de Navarra tan solo seis años, puesto que su esposo falleció en 1150;[109] después, volvió a su tierra para establecerse definitivamente en Asturias, donde su padre, el Emperador, le concedió unos territorios a modo de infantazgo que gobernó conservando su título de reina. Ella misma se refiere a esta concesión en un documento por el que dona al monasterio de San Pelayo la iglesia de la Corte y la mitad de la villa de Vigil, en el territorio de Siero:

> *facio carta donationum et testamentorum stabilitatis de illa ecclesia Sancte Marie Dei genitricis de illa Corte circa ecclesiam Sancti Salvatoris et predicti monasterii Sancti Pelagii fundatam cum omnibus directuris et prestationibus sibi pertinentibus, sicut eam liberam habeo et inter alia dedit mihi piissimus pater meus Adefonsus in infantico.*[110]

---

104. Dominio documentado por Simon Barton: BARTON, *op. cit.*, pp. 288-89.
105. En realidad, la documentación de la cancillería regia de Alfonso VII aporta escasos datos sobre el dominio de las infantas en el Infantazgo. Son los documentos privados, referidos a las zonas de actividad de las infantas en el Infantazgo, los que nos informan de ello. La explicación es sencilla: mientras que en los documentos privados se alude de forma más detallada a territorios y personas que actúan en el ámbito local o regional, la documentación del rey suele reflejar el gobierno de las grandes tenencias gobernadas por los *tenentes* que integran el círculo magnaticio y que están cerca del monarca; claro que la infanta Sancha colaboraba con el rey a menudo en los asuntos del reino, pero su actuación directa sobre el Infantazgo es de tipo más local.
106. GARCÍA CALLES, *op. cit.*, p. 119.
107. CAYROL BERNARDO, *op. cit.,* 2013, p. 58 y nota 30.
108. *Vid.* estas referencias en el apéndice del libro: VITAL FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 282.
109. Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, "La Reina Urraca 'La Asturiana'", *Asturiensia Medievalia*, 2 (1975), pp. 65-94, p. 74.
110. *Cf.* FERNÁNDEZ CONDE; TORRENTE FERNÁNDEZ y DE LA NOVAL MENÉNDEZ, *op. cit.*, doc. 23.

Urraca estaría actuando sobre el territorio asturiano gobernándolo por el Emperador. De manera que, de nuevo, la institución del Infantazgo se impregna de un importante matiz político, que no excluye el religioso, constituyéndose como una pieza fundamental en la administración del territorio para la monarquía. Es decir, Alfonso VII otorgó a su hija un papel en Asturias, donde aparece desde el año 1153 como *tenente Asturias* e *in Asturiis dominante,*[111] siempre bajo su autoridad –y, después, bajo la autoridad de su hermanastro, el rey Fernando II–, como si de una tenencia se tratase.

Cabe preguntarse si la concesión a Urraca de este infantazgo fue una de las causas por las que el dominio de la infanta Sancha, precisamente en Asturias, se redujo a algunos lugares concretos –Candamo, Pravia y Gozón– en los años 50 del siglo XII. Todo apunta a ello: por un lado, es cierto que, como hemos visto, los dominios de Infantazgo estaban muy dispersos por el reino y que, en ese momento, su mayor concentración se localizaba en la Tierra de Campos; por otro lado, en el territorio asturiano era imprescindible garantizar la presencia y preeminencia de la monarquía, pues, veinte años atrás, el territorio se había visto azotado por una serie de rebeliones en cuyo trasfondo estaba la competencia de los magnates en las esferas de poder. En estas circunstancias, la creación de un infantazgo asturiano en manos de la reina Urraca, hija del Emperador, respondía perfectamente a la necesidad de garantizar un mayor control del territorio por parte de la monarquía, al mismo tiempo que Sancha podía concentrar su actuación en los territorios de la Tierra de Campos y asegurar una mayor colaboración y cercanía al rey. Por todo ello, es probable que detrás de la creación de este infantazgo asturiano esté el consejo de la infanta Sancha, quien, como mentora de Urraca, seguiría velando por los intereses de su sobrina asegurándole una posición destacada ahora que, como reina viuda, había vuelto a su tierra natal. Sea como fuere, Alfonso VII contaba, también, en el territorio asturiano con el fiel apoyo de Pedro Alfonso en la tenencia de Asturias. En mi opinión, el poder de uno no invalida el del otro, sino que, más bien, el dominio de Urraca, que representa de forma más real el de la monarquía, se situaría por encima del poder del *tenente* estableciéndose, seguramente, una colaboración entre ambos en el mismo papel de gobernadores del territorio en nombre del rey. En efecto, hay que tener en cuenta que las tierras asturianas empezaban a percibirse como lejanas para los objetivos políticos y militares de la monarquía, pues quedaban ya muy lejos de la frontera sur, por lo que asegurar su pacificación y control en manos de personas de confianza constituía, sin duda, una prioridad para el rey.

Por lo que se refiere al Infantazgo de Galicia, ya García Calles confirmó que no hay ningún dato que pueda acercarnos a su posesión por parte de la infanta Sancha y que ni siquiera se sabe si realmente lo poseyó.[112] En realidad, la documentación conservada revela su escasa actuación en el territorio gallego, a excepción de alguna donación que realiza junto a su hermano Alfonso VII.[113]

111. *Vid.* estos datos en: VITAL FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 281.
112. GARCÍA CALLES, *op. cit.*, pp. 120-21.
113. *Vid.* por ejemplo: MARTÍN LÓPEZ, *op. cit.*, doc. 9 en el que ambos donan la iglesia de Santa María de Portomarín a un tal Pedro Peregrino.

Es obvio que, por sí solos, todos estos datos que informan sobre la actuación de la tía, hermana e hija de Alfonso VII en algunos lugares del Infantazgo, no pueden dar idea de lo que realmente significó esta herencia real en la vida de las infantas y la implicación total que tuvo en el reino. Eso es algo que solo podría aportar un estudio del Infantazgo exhaustivo y monográfico, en el que, además de analizar la actitud piadosa de las infantas, su intervención en las cuestiones religiosas y la promoción de los panteones regios y de otras obras artísticas que contribuyeron a engrandecer la memoria de los reyes, se valorase también su fundamental poder temporal como señoras feudales que eran; señoras que administraban un gran patrimonio y que entretejían su propia red feudo-vasallática en una posición privilegiada sobre el territorio por pertenecer a la familia real y por colaborar con la monarquía en la administración y el gobierno del reino.[114] Sin embargo, a la luz de lo expuesto no puede eludirse que esta herencia supuso, entre otras cosas, una intervención importante en el control del territorio. Y este es un aspecto muy fundamental del papel de estas infantas, puesto que les permitía ejercer un dominio efectivo sobre esos lugares colaborando estrechamente con la monarquía en tareas de control y organización del territorio que, a menudo, recaían en los hombres. En efecto, las referencias al dominio de las infantas Elvira, Sancha y Urraca aparecen de forma destacada en la documentación, a menudo después de la intitulación y datación del documento y seguidas por la mención al gobierno que ejercen algunos magnates en las tenencias, de lo que puede deducirse la importancia de su participación en la gestión del territorio. Como los *tenentes*, las infantas ejercían un poder sobre unos territorios concedidos por la monarquía, aunque estuviesen actuando con total autonomía y de forma vitalicia, constituyéndose como señoras[115] de esos lugares y llevando a cabo un poder libre, aunque no independiente[116] por la supeditación, al menos teórica, a la voluntad del rey. La propia infanta Sancha lo define así en un documento privado del año 1127:

> *Ego Sancia, nobilissimi consulis domni Raimundi et regine domne Urrache filia, honorem sancti Pelagii iussione fratris mei Legionensium regis domni Adefonsi regens.*[117]

Asimismo, es muy ilustrativo el documento de Fernando II del año 1165 en el que concede el Infantazgo a su hermana, la infanta Sancha, hija del Emperador: "Predicta igitur ratione ipsum infantadigum cum omnibus directis suis de me in perpetuum habeatis".[118]

114. Para ello, es necesario, pues, abordar el estudio de la documentación regia y privada en la que figuran también como confirmantes y donde, a menudo, se especifica su jurisdicción sobre algunos territorios de infantazgo, así como su intervención en asuntos que afectan a la política del reino, muchas veces en el ámbito local y regional donde se relacionan con los diferentes poderes que actúan en esos territorios.
115. La singular actuación de las infantas en el Infantazgo donde actúan como auténticas señoras sobre el territorio disponiendo de oficiales encargados de las funciones fiscales, administrativas, militares y judiciales ha sido puesto de relieve, también, por Georges Martin: *op. cit.*, 2008, en especial p. 5 y ss.
116. *Ibídem*, p. 2.
117. Taurino BURÓN CASTRO, *Colección documental del Monasterio de Gradefes, I, (1054-1299)*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1998, doc. 24.
118. Lo reproduce P. Henriet en: *op. cit.*, 2000, pp. 202-3.

En definitiva, el Infantazgo fue una importante plataforma de poder para las infantas, quienes, a través de él, tuvieron una proyección política en el reino y participaron en las relaciones de poder en colaboración con la monarquía, pero también defendiendo sus propios intereses como señoras de una inmensa herencia real. Es en el reinado de Alfonso VII cuando el Infantazgo acentúa un valor político muy representativo para la monarquía, puesto que se convierte en una herramienta eficaz de control y gestión del territorio frente al poder aristocrático que encaja perfectamente en el esquema administrativo y político del rey. Se trata, por tanto, de una particularidad más del Infantazgo que se adapta a las nuevas realidades políticas y sociales del siglo XII. En efecto, los dominios del Infantazgo se habían dispersado entre los dominios de la alta aristocracia, penetrando en el tejido local del reino, por lo que supusieron una contrapartida al poder y a los intereses que la aristocracia tenía en los lugares que limitaban con los dominios de las infantas. De esta manera, la presencia continua de las infantas sobre el territorio favoreció una colaboración positiva con la monarquía, ya que el rey pudo contar ahí con un importante aliado para ayudarle a asegurar el equilibrio entre los poderes del entorno, lo que, además, coincidía perfectamente con la voluntad del rey de fortalecer el poder regio, objetivo prioritario del proyecto político de Alfonso VII.

EL CRISTIANISMO EN LOS MANUALES ESCOLARES ARGENTINOS
Entre la Antigüedad y el Medioevo

David Waiman
(UNS – UNISAL)
dwaiman@hotmail.com

La importancia del manual escolar como fuente histórica

Es una realidad indiscutible que los textos escolares son, desde su existencia, un medio básico en enseñanza, e incluso, a pesar de la diversificación de medios y herramientas áulicas, continúa primando como material didáctico en la actualidad. El uso de los libros de texto como fuente histórica cobra una creciente relevancia a medida que la investigación histórico-educativa se desarrolla y consolida en los últimos años.

> Podemos tomar como punto de partida el hecho que los libros de texto son los materiales curriculares con mayor incidencia en el aprendizaje realizado en el aula y que poseen un rol directivo y configurador de la práctica docente que los hace diferentes de los demás recursos.[1]

Sobre los textos escolares como fuente histórica, Escolano nos aclara que: *"Son expresión de las ideologías establecidas y de las mentalidades dominantes en cada época"*.[2]

En definitiva, se observa como reflejo de ideologías dominantes, que se acomodan a los diversos tiempos, dejando constancia que no existen manuales con narrativas neutras ni objetivas como intentan, muchas veces, mostrar al lector. Dichos recursos escolares son construcciones culturales y pedagógicas codificadas conforme a determinadas reglas textuales y didácticas, y asociadas a prácticas educativas específicas.

> En esta doble dimensión, los libros escolares pueden ser examinados como configuraciones históricas. Primero, como espacios de representación de la memoria en que se materializó la cultura de la escuela en las distintas épocas a que tales objetos corresponden. Y también, claro está, porque como construcciones culturales los manuales… expresan, por tanto, muchas de las sensibilidades sociales, educativas y simbólicas de los momentos históricos en que se producen y utilizan.[3]

---

1. Martha RODRÍGUEZ y Palmira DOBAÑO FERNANDEZ (comps.), *Los libros de texto como objeto de est*udio, Buenos Aires, La colmena, 2001, p. 13.
2. Agustín ESCOLANO, "El libro escolar y la memoria histórica de la educación", en AA. VV., *El libro y la escuela*, Madrid, ANELE-MEC-Ministerio de Cultura de España, 1992, p. 79.
3. ESCOLANO, *op. cit.*, p. 58.

Si bien es cierto que se transforma en una herramienta de condicionantes culturales, de saberes dominantes y restrictivos, incluso, no aggiornados, es para muchos jóvenes estudiantes la herramienta más cercana para acceder al conocimiento del pasado.

> En este contexto muchos investigadores se preocupan por las formas de difusión del conocimiento producido en la disciplina histórica. Se han descubierto las potencialidades que encierra el estudio de los libros de texto en tanto "muestra" de la forma de ver el mundo, pasado y presente, que se intenta transmitir en un momento determinado, o como un espacio desde donde analizar la circulación de determinadas ideas y su impronta en la conformación de un imaginario colectivo.[4]

Es por todo lo expuesto que consideramos al manual escolar una fuente histórica en sí misma, la cual requiere la mirada atenta del investigador, cuya observación y actualización es impostergable.

Es así que el problema discursivo sobre el cristianismo antiguo - medieval visualizado en los manuales escolares, es contextualizado dentro de dos categorías teóricas claves: **cultura escolar** y **código disciplinar**. La primera es definida como *"un conjunto de normas que definen conocimientos a enseñar y conductas a inculcar, y un conjunto de prácticas que permiten la transmisión de esos conocimientos y la incorporación de esos comportamientos; normas y prácticas coordinadas a finalidades que pueden variar según las épocas"*.[5]

La segunda es el Código Disciplinar creado por Raimundo Cuesta Fernández (1997), entendido como *"un conjunto de ideas, valores, suposiciones, reglamentaciones y rutinas prácticas que a menudo se traducen en discursos legitimadores y en lenguajes públicos sobre el valor educativo de la Historia… que como toda tradición, comporta una invención y una reivindicación del pasado"*.[6] Ese código disciplinar se caracteriza por cuatro elementos constitutivos: memorismo, arcaísmo historiográfico, elitismo y nacionalismo.

Las fuentes a utilizar para este trabajo son los manuales escolares internacionales (Aique, Kapelusz y Santillana)[7] que circulan por la provincia de Buenos Aires, enmarcados en el período de reforma educativa entre 1999 – 2006. El tema a trabajar se engloba en el marco del Tercer Ciclo de Educación General Básica (7º año) en las obras genéricamente caracterizadas como de Ciencias Sociales.

---

4. RODRÍGUEZ Y DOBAÑO FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 14.
5. FINOCCHIO, Silvia "El estudio histórico de la cultura escolar", en: Memoria Académica, FaHCE, Universidad Nacional de la Plata, 2009. Versión digital consultada el 4/04/2015, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/programas/pp.6646/pp.6646.pdf
6. Raimundo CUESTA FERNÁNDEZ, *Sociogénesis de una disciplina escolar: la Historia*, Barcelona, Pomares – Corredor, 1997, p. 57.
7. Los manuales trabajados son los siguientes: AA. VV., Ciencias Sociales7, Buenos Aires, Aique, 2004. AA. VV., Ciencias Sociales7, Buenos Aires, Aique, 2006. AA. VV., Ciencias Sociales7, Buenos Aires, Kapelusz, 2004. AA. VV., Ciencias Sociales7, Buenos Aires, Santillana, 2002. AA. VV., Ciencias Sociales7, Buenos Aires, Santillana, 2005

La reforma sienta las bases de la Ley Federal de Educación, la Ley Provincial de Educación y su correspondiente Diseño Provincial Bonaerense donde se destaca la importancia de explicar: *"los cambios en la sociedad en términos causales y multicausales, considerando las motivaciones y las acciones de los actores sociales"*.[8] Estos diseños plantean miradas multicausales y plurales desde lo religioso, considerando el fomento histórico de las minorías religiosas que habitan el país.

Sin embargo, los manuales escolares que las editoriales lanzan al mercado, lejos de focalizar en relatos integrales que ayuden a entender las problemáticas y definiciones culturales latinoamericanas y argentinas como expresan los diseños curriculares emanados por el Estado, centran su mirada en relatos cerrados y tradicionales vinculados a la historia cristiana occidental, marginalizando las posturas que explican procesos referidos a las minorías judías (que los manuales evitan nombrar) e islámicas (que solo mencionan vinculadas a Mahoma y los árabes), no ayudando a entender los procesos complejos que conectan las narrativas migratorias en una lógica coherente y respetuosa de los otros en el relato que se estudia.

Del cristianismo en los manuales escolares bonaerenses vamos a analizar, para el caso concreto de este trabajo, dos grandes momentos marcados por los textos. El cristianismo primitivo, analizándose los factores religiosos y políticos y, en segundo lugar, el cristianismo medieval donde nos detendremos en tres momentos que los textos consideran clave, siendo estos los reinos romano – germanos, feudalismo y cruzadas/reconquista hispánica.

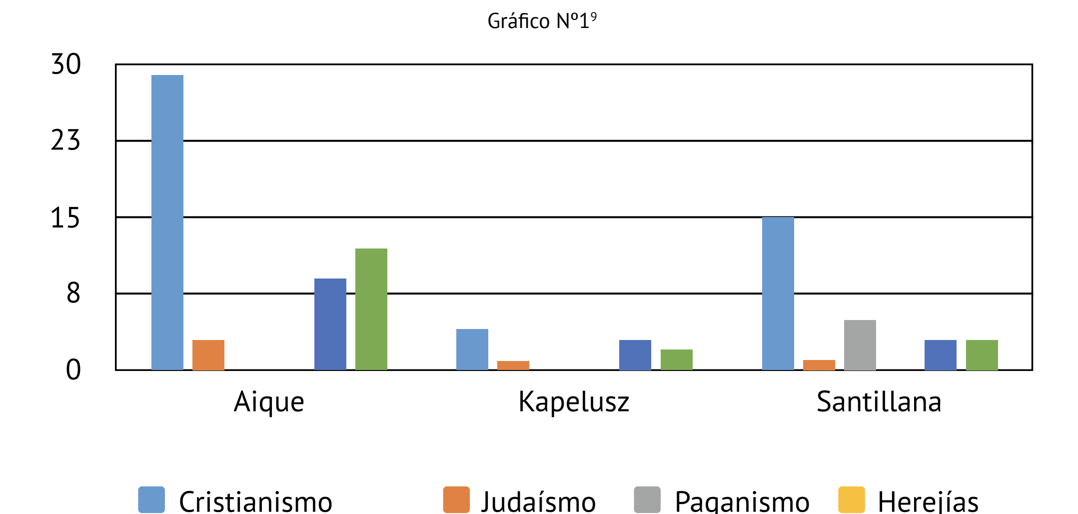
El cristianismo primitivo en los manuales escolares

1) Factor religioso

En el gráfico Nº 1, observamos dos posturas sobre el cristianismo como nuevo factor religioso dentro del Imperio Romano. La primera sostenida por las editoriales Aique y Kapelusz, las cuales lo muestra como elemento exclusivo en la narrativa final del mundo romano, descontextualizándolo de lo pagano que ni siquiera se nombra al explicar el fenómeno. La diferencia entre ambas editoriales radica en que la primera pone mayor importancia en el origen judío de Cristo y la segunda lo minimiza. En el caso de Santillana aparecen las categorías judaísmo y paganismo para enfrentarlas al término Cristianismo, no como un todo integral, sino como dos mundos opuestos y antagónicos sin conexión explicativa lógica.

8. Véase: Consejo Gnal. De Cultura y Educación de la Pcia. de Buenos Aires, Diseños curriculares provinciales. Educación Inicial y Educación General Básica, Tomo II, La Plata, CGCE, 1999, p. 51.

Gráfico Nº1[9]



El pensamiento histórico actual nos indica que una historia procesual es compleja en tanto sus variables explicativas multicausales. Nos preguntamos qué profundidad adquiere el cristianismo, desde lo religioso, cuando se lo aísla como tema y se lo desconecta de su realidad cotidiana donde convivía inserto en un mundo judío primero y luego dentro del paganismo oficial del Imperio.

En el caso de Kapelusz, cuando se analiza al Bajo Imperio, se aclara que uno de los elementos más importantes del período fue la religión cristiana (ambos vocablos resaltados en negrita). Se plantea que es una religión que tiene su origen en Judea pero que tiene su importancia entre las grandes ciudades del mediterráneo, o sea, del Imperio Romano. Durante el apartado denominado El cristianismo, se remarca la idea de que *"Cristo no dejó sus enseñanzas por escrito. Estas fueron recogidas por los Evangelios (en griego este vocablo significa testimonio)"*.[10] Con esto se enlaza a Cristo directamente con los evangelios, de lo que se aclara que *"se reconocieron solo cuatro legítimos: los de Marcos, Mateo, Lucas y Juan"*,[11] poniendo énfasis en el aspecto escriturario como prioritario de la religión cristiana. Podemos deducir que lo que está escrito tiene valor como documento histórico en sí mismo, no aclarándose quienes son los escritores de estos textos ni porque se seleccionan los mismos y no otros que circulan por la misma época en diferentes espacios imperiales.

Aique, al igual que Kapelusz,[12] deja de lado al paganismo en sus explicaciones históricas y nos presenta la idea errónea de que el cristianismo se desarrolla por fuera de su contexto

9. Estos gráficos son confeccionados mediante elaboración propia, contabilizando la cantidad de veces que aparecen los diferentes vocablos en los apartados analizados y contextualizándolos posteriormente en el discurso. Esta aclaración sirve para los futuros gráficos que se presenten.
10. Kapelusz, 2004, p. 185.
11. *Ídem.*
12. En el caso de Kapelusz no se nombra directamente lo pagano como forma religiosa dentro del mundo romano.

histórico pagano, al tiempo que se fusiona cristianismo con pobreza al decir que: *"la abnegación y el espíritu fraterno de los pueblos cristianos y el contenido humanitario de esta doctrina fueron una fuente de esperanza para los más pobres, desposeídos y explotados"* (Aique, 2004, 156).

Se asocia una idea de cristianismo que representa a los sectores populares y marginados del imperio, confundiendo a los obispos como parte de ese pueblo sin poder y dando una imagen de conversión rápida y genérica de los más pobres, no posibilitando una problematización acerca del porqué pasaron de ser perseguidos a perseguidores, gracias a edictos imperiales, esto es, como jugó el poder y la construcción del cristianismo como religión tolerada y posteriormente oficializada por parte de los emperadores romanos. La matriz de explicaciones en la manualística, una vez más, es atravesada por el código disciplinar a través de la memorización de hechos históricos sin preguntar para qué les presentamos estos acontecimientos a los jóvenes argentinos en las aulas con unos diseños curriculares que se paran, supuestamente desde las necesidades e inquietudes del presente.

Por último, Santillana es la que más se acerca al pensar históricamente,[13] aclarando de donde vienen los vocablos Cristo *"El cristianismo cobró forma a partir de la prédica de Jesús de Nazaret (en griego se lo llamó Cristo)"*[14] y pagano *"que vive en el campo. ¿Sabés porqué se denominó paganismo a las religiones politeístas? Porque los campesinos tardaron más tiempo en abandonar el politeísmo. Los habitantes de las ciudades, en cambio, se convirtieron rápidamente al cristianismo"*.[15] Si bien es la editorial que menos aborda el tema en su cantidad de carillas, se acerca de manera mayormente didáctica puntualizando en grandes vocablos que pueden llegar a aproximar algunas definiciones posibles del cristianismo en su contexto y su complejidad histórica.

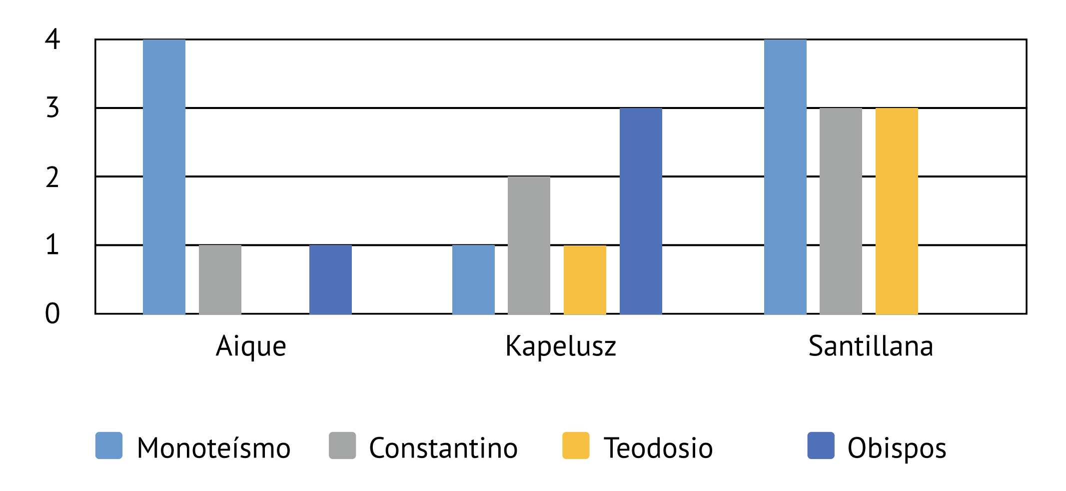
2) Factor político

Cuando nos detenemos en el eje político que explica al cristianismo en relación con el mundo romano, observamos en el gráfico Nº 2 las siguientes posturas explicativas. La primera, sostenida por Aique, donde se vincula como único defensor del cristianismo a Constantino. La segunda, representada por Kapelusz y Santillana, plantea un rol compartido entre Constantino y Teodosio en la construcción del Dios único cristiano. Kapelusz, por su parte, le da mayor protagonismo al primer emperador, mientras Santillana pone a ambos en pie de igualdad dentro del discurso histórico.

---

13. El pensar históricamente o poseer conciencia histórica, es partir desde el presente al pasado y no al revés, abriendo más interrogantes que explicaciones cerradas sin lógica conectora entre los diferentes discursos explicativos. Para mayor información sobre el tema véase: Cecilia BRASLAVSKY, "La historia de la educación y el desafío contemporáneo de una educación de calidad para todos", en *Actas del Congreso Internacional en el Congreso Internacional Pedagogía y Educación en el Siglo XXI,* 2004.
14. Santillana, 2005, p. 193.
15. *Ibidem*, p. 194.





Otra divisoria que podemos analizar en el gráfico es aquella que vincula al poder político exclusivamente con lo imperial (Santillana) y la que amplía la base del accionar político en la figura de los obispos (Aique y Kapelusz) como contrapeso en la construcción del futuro Cristianismo en mayúsculas y en singular, construcción favorecida en gran parte por el accionar de los Concilios.

El cristianismo, a pesar de explicarse como una política de estado romana tardo antigua apoyada por sus emperadores, no se plantea en su continuidad, sino más bien, focalizando en las rupturas tradicionales políticas que pasan de un Imperio a reinos romano - germánicos. Esto no ayuda a procesos narrativos lógicos que ayuden a entender cambios y continuidades en los jóvenes estudiantes.

Aique fusiona en Constantino el accionar de Teodosio (al que no se menciona) sobre la cuestión cristiana. Es así que se expresa sobre el primero que: *"En el año 313 promulgó el edicto de Milán, que igualó al cristianismo con las demás religiones y además, la declaró como religión oficial del Imperio"* (Aique, 2004:158). Esto genera una contradicción teórica al declarar que la iguala a otros cultos, al tiempo que la oficializa como religión de estado, lo que lleva a propiciar un estudio memorístico y no comprensivo del proceso a ser estudiado.

Sin embargo, esta misma editorial al finalizar el capítulo plantea Trabajar con fuentes. En este apartado, se explica la crisis del mundo romano y su paso a la Edad Media a través de testimonios de la época que promueven el debate y lo abren a la complejidad multicausal. Presenta un conjunto de fragmentos escritos por personajes contemporáneos cristianos (aunque no aclara su procedencia religiosa) que vivieron en el Imperio romano entre el siglo III y el V.

> Todo lo que ahora nace degenera por la decrepitud del mundo en sí. Todo se marchita en el universo, ya que el propio universo está en decadencia y toca a su fin" (Cipriano)… Las desgracias del imperio provienen de que, tomando a

los lobos por perros de guarda, ha admitido a los bárbaros en su territorio" (Sinesio)… La caída del Imperio es como un juicio de Dios, que se sirve de los bárbaros para castigar la corrupción romana y que da la victoria a los germanos por su superioridad moral" (Salviano) (Aique, 2004:159).

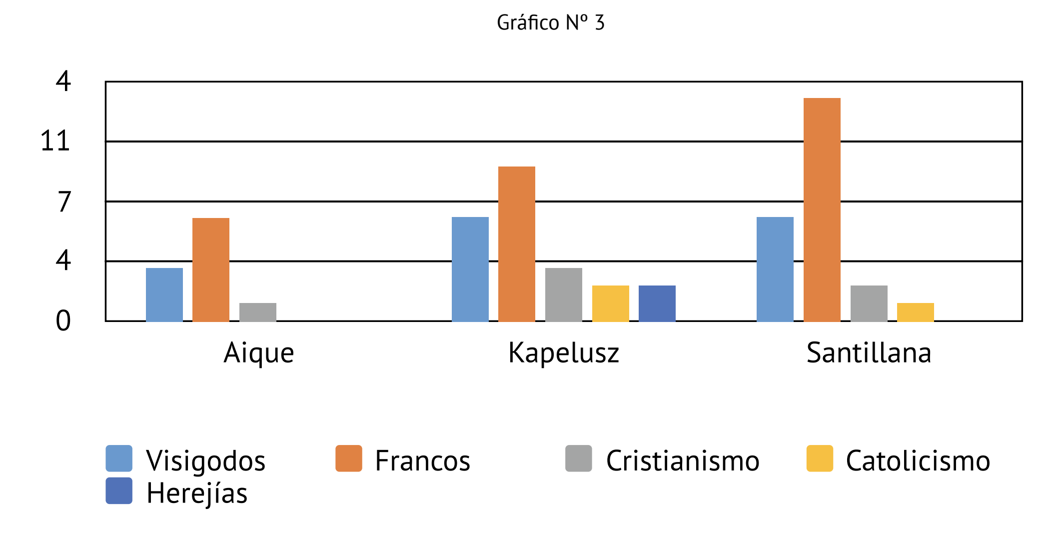
Se citan las palabras del obispo Sinesio de Cirene (norte de África – siglo III), el obispo Cipriano de Cartago (norte de África – siglo III) y Salviano de Marsella, el único cristiano occidental que escribe desde el siglo V y no ocupa cargo de obispo, aunque llega a permanecer dentro del clero secular, pasando primero por una fase ascética. A pesar de mostrar diferencias en torno a la decadencia del mundo romano, no se aclara en ninguno de los casos, la pertenencia, sector social y económico o cultural de las personas que escriben. Esta descontextualización lejos está de favorecer un pensamiento histórico y repite una vez más la memorización mecánica como elemento dominante de esta manualística inserta dentro de la cultura escolar.

El cristianismo medieval en los manuales escolares

1) El cristianismo en los reinos romano - germánicos

Si nos detenemos sobre el gráfico Nº 3, observamos que se plantea una fusión entre los reinos romano – germánicos y el cristianismo, reforzando la idea de reinos de síntesis. Se puede hacer una divisoria entre la editorial Aique que solo utiliza el vocablo cristianismo y Kapelusz y Santillana que complejizan con los términos catolicismo y herejías.

Gráfico Nº 3



El código disciplinar tiene como uno de sus ejes principales el nacionalismo en tanto explicación de la historia escolar en la manualística usada. Esto se puede ver en el análisis específico de este tema, cuando se trata de abordar el origen cristiano (católico en el caso de

Kapelusz y Santillana) de los reinos principales de la Europa occidental (visigodos asociados con la futura España y francos con la futura Francia). Una constante que domina, en el caso de las tres editoriales, es la idea de que el mayor reino es el franco, ya que perdura en el tiempo como estructura política, uniendo su narrativa con la de Carlomagno y el Imperio carolingio.

En el caso de Aique, se remarca esta ligazón entre el reino franco, Carlomagno y la Iglesia cristiana, al decirse que: *"El más importante fue el de los francos…* ***Carlomagno fue coronado*** *emperador por el* ***Papa*** *León III (Papa era el título que recibía el obispo de Roma, reconocido como jefe de la* ***Iglesia cristiana****)"* (Aique, 2004: 165).

A pesar de mostrar la alianza entre el poder temporal y el espiritual, no se explica el o los motivos por los cuales el Papa decide otorgar a Carlomagno y no a otro monarca europeo los atributos imperiales como tampoco se explica por qué el obispo de Roma es denominado Papa. Estas cuestiones refuerzan un memorismo reiterado junto a un nacionalismo cristiano más propio del siglo XIX que de las necesidades de una educación que debe mirar al siglo XXI.

En la misma línea nacionalista tenemos a Kapeluz. Sin embargo, se diferencia de la primera al poner como causal de la conversión de los francos un hecho político bien marcado. Es así que se plantea que: *"Clodoveo… para diferenciarse de los visigodos arrianos y ganarse el apoyo de la población romana asentada en las Galias, se convirtió al catolicismo"*.[16] Esta cita complejiza el estudio de los reinos romano – germánicos, en especial el accionar de la población romana ya existente en los territorios dominados por los francos y sus creencias espirituales. Diferencia el proceso de otro cristianismo, el arriano (no se explican sus características ideológicas) establecido por los monarcas visigodos hasta la conversión de Recaredo en el III Concilio de Toledo en el año 589.

En el caso de Santillana, se vuelve a focalizar en el eje político al expresar que: *"En el plano religioso, los reyes se convirtieron al cristianismo para ser aceptados con mayor facilidad por los pueblos romanizados y obtener el apoyo de la Iglesia católica"*.[17]

Esta idea de conversión como estrategia política centra el relato en una historia más francófona que en otras experiencias diferentes como pueden ser la de los visigodos con su paso por el cristianismo arriano que los diferencia hasta la conversión de Recaredo, por una parte, de la población autóctona y, también, del poder religioso en Roma que no nos animamos, para estas fechas a denominar católico y tampoco a darle el poder que plantean los autores del manual. En este discurso notamos un verdadero arcaísmo historiográfico y una visión dominante de la historiografía francesa en la lectura del pasado medieval.

La editorial Santillana destaca pues matiza el discurso político con cuestiones culturales como el rol de la iglesia y el uso del latín. Se describe que: *"durante el siglo V el Occidente europeo se fragmentó en distintos reinos, la idea de unidad mediterránea fue continuada por la Iglesia, que trató de establecer lazos religiosos universales, es decir, para todos…la Iglesia conservó el latín como lengua de culto y, para organizar a sus fieles, mantuvo las unidades administrativas del Imperio Romano, dividido en provincias y diócesis"*.[18]

16. Kapelusz, 2004, p. 194.
17. Santillana, 2005, p. 202.
18. *Ibidem*, p. 203.

El apartado de los reinos romano – germánicos tiene su acompañamiento con imágenes que lejos están de ser abordadas como documentos históricos, sino que se distribuyen en la manualística estudiada como complementos ilustrativos. Si tomamos por ejemplo el caso de Santillana, vemos que el tema escrito es acompañado de dos imágenes, una religiosa donde se muestra la Iglesia románica visigoda de San Pedro de la Nave en Zamora - España (Imagen 1) y la segunda, más política, donde se ilustra la coronación de Carlomagno en la navidad del 800 por el Papa León. Ilustración obtenida de Las Grandes Crónicas de Francia (Imagen 2). En ninguno de estos casos se trabaja para qué aparecen estas imágenes en los textos escolares, notándose una evidente descontextualización de las mismas en el entramado textual, generando el mismo pensamiento ahistórico, memorístico y nacionalista que marcamos para el caso de la narrativa escrita.

Imagen 1



Imagen 2



2) El cristianismo durante el feudalismo

El feudalismo, corazón de la Edad Media, es el claro ejemplo de superposiciones historiográficas e indefiniciones. Este concepto central del período medieval puede leerse en dos sentidos. Primero, las editoriales, en sus más o menos carillas dedicadas a explicaciones disfuncionales, plantean orígenes confusos, contrapuestos, límites no muy precisos y fórmulas tan cerradas que polarizan la narrativa hacia dos partes inconexas: las relaciones de poder entre hombres libres y las relaciones de dependencia entre estos y sus siervos, que dicen mucho y aclaran poco, dejando en exclusiva la tarea de armado del tema al docente (que no necesariamente es medievalista) o en el peor de los casos a los estudiantes por medio de actividades reflexivas de gran profundidad teórica, cuestión que los discursos no reflejan en la manualística general estudiada.[19] Segundo, un miedo genérico a definir lo feudal o el feudalismo y sobre esto, nos plantea Guiance: *"¿Qué es lo que asusta del feudalismo para provocar semejante reacción? ¿Por qué no ocurre lo mismo con el esclavismo o el capitalismo, conceptos igualmente difíciles de definir pero que, al menos, motivaron un intento de conceptualización explícita de parte de los autores? ¿Acaso la profunda ideologización de la noción de feudalismo contribuyó a ese temor?"*.[20]

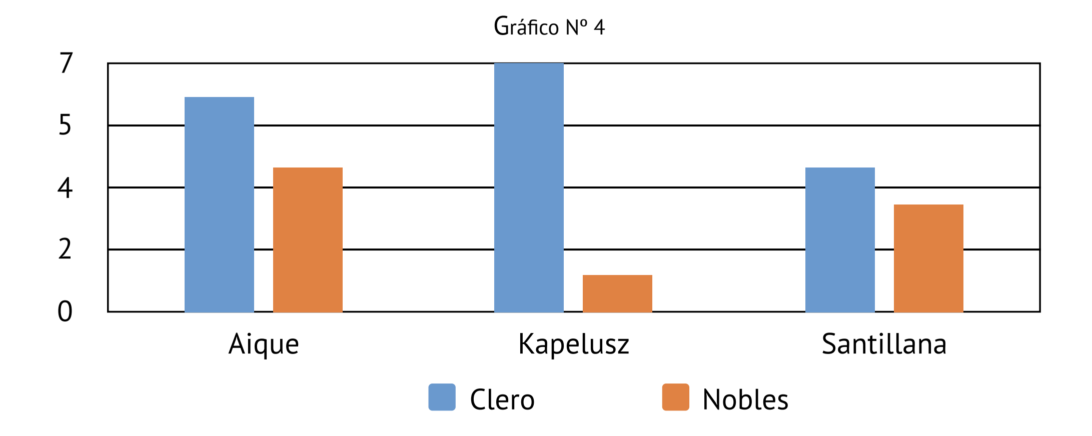
Es interesante retomar una palabra que consideramos clave, *ideologización*, pues, a nuestro entender se va formando en los grandes debates revolucionarios franceses de fines del siglo XVIII donde al decir de Heers, *"el feudalismo y la nobleza equivalían a barbarie, crueldad y corrupción"*,[21] ideas que adquieren tensión historiográfica durante todo el siglo XIX y principios del XX y pocos, en la actualidad,[22] se animan a superar con claras definiciones conceptuales, sabiendo que como toda definición, posee recortes e interpretaciones ideológicas.

En los manuales escolares, el feudalismo se presenta, en la parte final del primer apartado dedicado al período medieval, como nexo entre la alta y baja Edad Media. Se sitúa su inicio entre los siglos IX y XI, relacionándolo, en general, con la desintegración del Imperio carolingio y con el avance de las segundas invasiones entre los que se pone el acento en los normandos por el norte y los sarracenos por el sur, esto es, se une a hechos políticos militares como causa primera y, en la gran mayoría única, del inicio del feudalismo.

Con respecto al cristianismo y el mundo feudal, observamos en el gráfico Nº 4 una unanimidad a la hora de privilegiar la visión jurídica institucional dentro de la definición del feudalismo y en ella la relación entre nobles laicos y religiosos es mayoritaria.

---

19. Téngase en cuenta que editoriales como Kapelusz plantean complementar la tarea con investigaciones en páginas web específicas de Historia, no considerando que en los noventa muchos hogares no poseían el entramado de internet para tal fin.
20. Ariel GUIANCE, "Entre el romanticismo y la modernidad: la Edad Media en los textos escolares", en Martha RODRÍGUEZ y Palmira DOBAÑO FERNÁNDEZ (comps.), *Los libros de texto como objeto de estudio,* Buenos Aires, La colmena, 2001, p. 98.
21. Jacques HERRS, *x*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 134.
22. Para ver al feudalismo desde una óptica novedosa y desde aspectos culturales, véase: Santiago AGUADÉ NIETO, "El espíritu de la Edad Media", en Vicente ÁLVAREZ PALENZUELA (Coord.), *Historia Universal de la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 2002, pp. 363-389.



A pesar de que todas las editoriales privilegian la visión más tradicional de abordar al feudalismo, nos gustaría destacar el caso de Aique que incorpora, de manera marginal, aunque desarticulando la dominancia del eje tradicional en los discursos históricos, una línea analítica basada en la vida cotidiana dentro del contexto feudal a la que circunscribe en una carilla. En la misma se narra la vida de los sectores mayoritarios de la población, los campesinos, visibilizándose en lo discursivo los instrumentos de labranza, la alimentación o las creencias populares al expresar que *"Los campesinos conservaron muchas creencias tradicionales de los pueblos agrícolas y las incorporaron a sus prácticas cristianas. Era frecuente la práctica de antiguos conjuros para favorecer la fertilidad de los suelos y la consulta a magos y hechiceros"*[23] (Aique, 2006: 130).

Es interesante recuperar de lo antes dicho, la idea discursiva de un medioevo que rompe con la imagen de un cristianismo homogéneo y cerrado, esto es, con un occidente europeo cristianizado en plenitud, mezclando prácticas y saberes que se complejizan, al tiempo, que se acercan al lector, en tanto vivencias reproducidas por conocimientos transmitidos por la cultura popular, impreso en nuestras propias mentalidades contemporáneas bajo formatos mixtos de religiosidad[24] donde actúan amplios sectores sociales y por el cual se legitiman los estamentos religiosos cristianos.

Es así que se vuelve a encontrar en la misma editorial la siguiente afirmación: *"Las antiguas creencias paganas perduraron con más fuerza entre los campesinos. Los señores adhirieron*

23. La misma cita aparece en las ediciones 2000 y 2001, lo que nos hace pensar que este instrumento novedoso se vuelve, para la editorial, un recurso usado constantemente en todas las ediciones posteriores, perdiendo su cualidad para la edición analizada. Sobre la *vida cotidiana en la Edad Media* véase: Julio VALDEÓN BARUQUE, Vida cotidiana en la Edad Media, Madrid, Dastin, 2007. Sobre cuestiones de magia y hechicería en la Edad Media, véase: Christoph DAXELMÚLLER, *Historia social de la magia*, Barcelona, Herder, 1997 y la obra clásica de Jules MICHELET, *La bruja. Un estudio de las supersticiones de la Edad Media*, Madrid, Akal, 2006.

24. Es así que rituales de fertilidad hacia la tierra llegan a plasmarse en boca de santos como Francisco de Asís, durante el siglo XIII. Se brinda una alabanza al Dios cristiano mezclada con la exaltación de los cuatro elementos naturales donde se exclama *"Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas, especialmente por mi señor hermano Sol; Loado seas, mi Señor, por el hermano viento y por el aire; Loado seas, mi Señor, por la hermana agua... Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego... Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la Madre Tierra, la cual nos sustenta y nos gobierna..."*. Citado en: Juan COLASATTI, *Vida popular de san Francisco de Asís*, Buenos Aires, Castañeda, 1991, p. 100.

públicamente a los principios cristianos…Con el objetivo de difundir el cristianismo entre los campesinos, los sacerdotes les propusieron que agregaran algunas oraciones de origen cristiano a sus cánticos paganos. Es así que era común que dijeran cuando enfermaban: ***sal gusano, con nueve gusanillos, pasa de la médula al hueso, del hueso a la carne, de la carne a la piel y de la piel a la flecha y luego obedeciendo a la Iglesia decían Así sea, Señor"*** (Aique, 2004: 173).

En el caso de Kapelusz, lo cristiano encuentra muy marginalmente una ligazón con los estudios culturales y lo hace en un pequeño recuadro denominado *Tiempo de campanas*, donde se aclara que: *"Las campanas de las iglesias servían para marcar el paso del tiempo… Durante el siglo XIII, los sabios medievales, comenzaron a diseñar dispositivos mecánicos para medir el tiempo"*.[25] Es así como se une lo cristiano con la información, los tiempos y sus mediciones y fundamentalmente con las tecnologías y la sociedad feudal.

3) El cristianismo en las cruzadas / reconquista

Las cruzadas se visibilizan en la manualística como expediciones armadas, definidas como fenómenos complejos y pluricausales y enmarcadas en el espíritu de la época, de características guerreras y sacramentales.[26] Desde el inicio se puede demostrar el entramado discursivo problemático que posee el término que usan unánimemente los manuales escolres, el cual naturalizan como vocablo medieval y, sin embargo, si tomamos lo estudiado por Hundley nos relata que: *"La primera referencia inglesa al término cruzada (crusade) que… se encuentra en un texto literario, data de 1757 y es de William Shenstone…También en francés, la palabra croisade, que no tardó en anglificarse como croisad, es una aportación tardía del siglo XVI… A partir del siglo XIII, los escritores franceses recurren tanto a croiseries como a croisades, en detrimento de los latinismos más formales en uso. Por ejemplo, los hombres hablaban de un pasaje general, de un viaje, de una expedición de la cruz o, sencillamente, de una peregrinación, de la misma manera que a los cruzados se los conocía por lo general como crucesignati, es decir, marcados por la señal de la cruz"*.[27]

El dilema que se nos presenta, en tanto valoración de las palabras, refiere al sentido que le atribuimos a las mismas como transmisoras de ideologías y referentes de un tiempo histórico concreto. Es así que a pesar de ser el término cruzada un vocablo extratemporal en el campo de lo medieval y referente de un mundo moderno, los manuales escolares lo usan en plenitud ya que confiere a nuestras mentalidades actuales una referencia exacta a un tiempo concreto, el medieval.

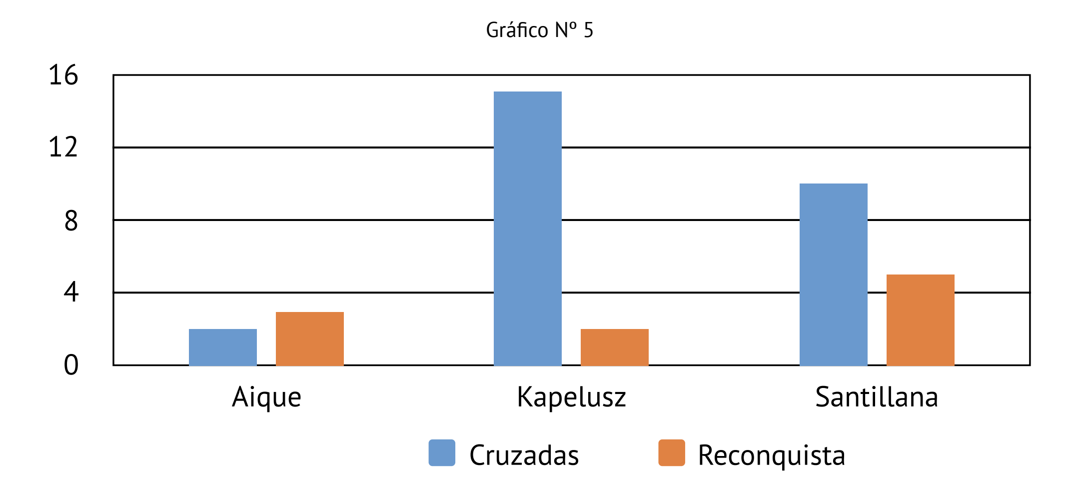
---

25. Kapelusz, 2004, p. 205.
26. Sobre este tema véase: Jean FLORI, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano,* Madrid, Trotta, 2003.
27. Geoffrey HINDLEY, *Las Cruzadas. Peregrinaje armado y guerra santa,* Barcelona, Zeta, 2010, pp. 27-8. El mismo cuestionamiento realizan algunos autores para el término Reconquista usado en territorios de la península ibérica, durante el enfrentamiento entre cristianos y musulmanes, en el que plantean que es un vocablo surgido durante el siglo XIX más ligado al espíritu nacionalista español que a las mentalidades y discursos medievales. Sobre este último tema véase: David WAIMAN, "El poder de una representación. Dilemas actuales sobre la Reconquista en los manuales de educación argentina", en: Alberto Reche Ontillera y Otros (Edits), *Roda da Fortuna. Revista electrónica sobre Antiguidade e Medievo*, vol. 2, Nun. 1-1, Barcelona, 2013, pp. 173 – 180, en URL: http://www.revistarodadafortuna.com/#!numero-2013-1-1.

Cambiar el uso de cruzadas por otro de mayor adecuación a los tiempos estudiados, según nuestra opinión, generaría una ruptura y confusión que lejos de ayudar a mejorar los discursos, confundiría su tratamiento integral. Es por eso que podemos evidenciar en los manuales analizados, el vocablo cruzadas como categoría principal. Nótese que se marca una diferencia notable a la hora de distinguir entre el proceso general, denominado cruzadas, generalmente enmarcado en las ocho expediciones llevadas a cabo por cristianos hacia territorios musulmanes en Asia y África, de aquellas expediciones vinculadas a otros territorios como los que se suceden en la Península Ibérica en el mismo momento y que denominamos Reconquista.

En el gráfico Nº 5 se puede observar como la manualística estudiada plantea dos procesos distintos. Por un lado, Aique da mayor importancia a la reconquista ibérica[28] respecto de las ocho cruzadas tradicionales y, por otro lado, Kapelusz y Santillana dan mayor intensidad discursiva a las cruzadas vinculadas a tierra santa y dirigida principalmente por nobles franceses.

Gráfico Nº 5



En el caso de Aique, se aclara que: *"En el proceso de la reconquista, el reino de Castilla que controlaba los mejores territorios, fue adquiriendo mayor poder y estableció alianzas con otros reinos. La unidad política de España se logró en el siglo XV cuando el reino de Castilla unió al reino de Aragón"* (Aique, 2004: 180). Es así como se vincula a la reconquista con la conformación de los estados modernos, uniendo una vez más política y religión y legitimando un pasado que está más cercano al nacionalismo del siglo XIX que a la realidad histórica del siglo XV.

Cuando nos centramos en las otras dos editoriales, las cuales privilegian el estudio de las cruzadas en su formato tradicional, la situación no mejora y sigue siendo un relato atravesado

28. Al decir de Martín Ríos Saloma, el término reconquista es un término relativamente nuevo para los historiadores. Su desarrollo lo encontramos hacia fines del siglo XIX, desplazando en el siglo XX al de restauración. El franquismo lo transforma en categoría política de orden nacional al convertirse en una categoría explicativa de la historia de la península Ibérica durante la Edad Media. Véase: Martín RÍOS SALOMA, La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX), Madrid, Marcial Pons Historia, 2011.

por un código disciplinar dominado en su narrativa histórica por el memorismo y el arcaísmo historiográfico. Cuando Santillana se pregunta sobre las cruzadas, las describe como: *"las expediciones militares convocadas por el Papado con el objeto de recuperar Tierra Santa… En el trascurso de dos siglos se organizaron ocho cruzadas que permitieron canalizar hacia el exterior europeo la belicosidad de los nobles"*.[29]

Se las explica solo como expediciones militares, dejando de lado un sinfín de otros aspectos como los comerciales (destacados por Aique cuando analiza las cruzadas a Oriente), culturales, científicos, etc. Se narra la iniciativa Papal una vez más dentro de la unidad, junto a los poderes laicos que responden al llamado de fe. Esta visión reduce lo complejo que posee dicho proceso a explicaciones unicausales y reduccionistas, dificultando un pensamiento histórico real en los jóvenes que deben estudiar la temática.

En el caso de Santillana, el proceso de reconquista (al igual que en Aique y Kapelusz), se ve de forma diferenciada al de las cruzadas, señalándose que: *"Los cristianos también lucharon en la Península Ibérica, donde se aceleró la Reconquista de los territorios que los musulmanes habían ocupado a principio del siglo VIII"*.[30] Esto nos remarca un fuerte arcaísmo historiográfico, dejando entrever que los cristianos ("legítimos habitantes de la península") volvieron a recuperar de los musulmanes lo que les correspondía por derecho, reforzando las ideas de Sánchez Albornoz sobre los orígenes de España, uniendo el mundo germánico visigodo con el catolicismo como atributos esenciales del "Ser español".[31]

Sobre esta idea de reconquista, Kapelusz, se presenta con una narrativa mucho más clara y directa al decir que: *"Los ejércitos de los cristianos que avanzaban lentamente desde el norte, se instalaban en los territorios que conquistaban y organizaban reinos. A esa empresa militar, se la conoce como Reconquista porque se estaba recuperando de los infieles un territorio que antiguamente pertenecía al reino cristiano de los visigodos"*.[32]

Se vuelve a reafirmar la idea de un fuerte nacionalismo católico, más cercano al siglo XIX que a los sentimientos históricos de la época estudiada, pretendiendo ver en los otros culturales al infiel, al enemigo, planteándose la reconquista casi como un verdadero acto de justicia y olvidando ocho siglos de vinculación entre distintos "usurpadores peninsulares", si es que tenemos claro que los visigodos también ingresaron, como lo hicieron antes los romanos, desde afuera del territorio que luego dominaron.

CONCLUSIONES

Si entendemos a los manuales escolares argentinos como fuentes históricas, debemos comprenderlos bajo el formato de herramientas didácticas e ideológicas regladas por el Estado, a través de los diseños curriculares, y pensadas - producidas por editoriales que reparten las labores en dos actores de importancia dispar, los autores (desdibujados en los

29. Santillana, 2005, p. 216.
30. *Ídem.*
31. Véase: Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, Orígenes de la nación española, Oviedo Instituto de Estudios Asturianos, 1975.
32. Kapelusz, 2004, p. 220.

nuevos textos por colaboraciones colectivas) y los editores (cuyo peso es definitorio en las maquetaciones y el diseño como también en el tratamiento de los contenidos educativos que finalmente se disponen al lector). En esta lógica particular que pasa en los años noventa del eje cultural al comercial, y sin introducirnos en el uso del manual dentro del aula, es que nos preguntamos sobre la articulación entre la historiografía escolar y los contenidos de historia antiguo - medieval en la manualística del período abordado en los textos escolares de Ciencias Sociales de séptimo grado de Educación General Básica (EGB).

Con respecto a los contenidos propiamente dichos y su abordaje del cristianismo, observamos tanto para el mundo antiguo como para el medieval que se refuerza en el relato los elementos característicos del código disciplinar, en especial el memorismo, el nacionalismo y el arcaísmo historiográfico. Lejos están los diseños de historia propuestos por la normativa curricular[33] que proponen nuevos relatos basados en la integración intercultural, el respeto a los otros y procesos de entender el pasado que partan del presente y para el presente con explicaciones multicausales que ayuden a complejizar el tiempo histórico a estudiar. Todavía nos queda camino por recorrer si buscamos una educación de calidad para todos. En este sentido, creemos que es necesario que desde todos los niveles que conforman el sistema educativo se asuma el compromiso ineludible de formar ciudadanos críticos, reflexivos, participativos, en pocas palabras, de *"educar para la democracia"*.[34]

33. Cf. con Consejo General de Cultura y Educación de la Pcia. de Buenos Aires, Diseños curriculares provinciales. Educación Inicial y Educación General Básica, Tomo II, La Plata, CGCyE, 1999.
34. Daniel FILMUS, Estado, sociedad y educación en la Argentina de fin de siglo. Buenos Aires, Troquel, 2017.


UNS
UNIVERSIDAD
NACIONAL
DEL SUR

UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA

ESTUDIOS SOBRE CRISTIANISMOS TARDOANTIGUOS Y MEDIEVALES

MARÍA LUJÁN DÍAZ DUCKWEN (COMP.)

El cristianismo fue y sigue siendo materia de interés para intelectuales de distintas disciplinas y se ha visto enriquecido, hablando de los últimos 70 años, con contribuciones sumamente valiosas. Uno de los temas que continúa en el centro de ellas son las transformaciones que pueden verse a partir de la Antigüedad Tardía, en donde la aceptación del cristianismo como religión principal del Imperio Romano, introdujo consideraciones inconmensurables en las tradicionales latinas y en la sociedad grecorromana. Y estas transformaciones continuaron, tanto durante la corta vida que tuvo el Imperio occidental como luego, con el asentamiento de las poblaciones germanas y en el avance de los reinos medievales, en el que el cristianismo y la sociedad en la que se desarrolló siguió evolucionando con el paso de los siglos. Estas mutaciones, tanto de la época antigua como de la medieval, son el eje de los trabajos aquí presentados.







2021